e-*makâlât* www.emakalat.com ISSN 1309-5803
Mezhep Araştırmaları Dergisi 16, sy. 1 (Bahar 2023): 90-142
Journal of Islamic Sects Research 16, no. 1 (Spring 2023): 90-142
Hakemli Araştırma Makalesi | Peer-reviewed Research Article

Zeydî-Mu'tezilî Literatürde Bir Yitiğin Keşfi: İbn Şervîn ve *Yâḳûtetü'l-Îmân ve Vâsıṭatü'l-Burhân*'ı

– İnceleme ve Neşir –

Discovery of a Loss in Zaydī-Muʿtazilī Literature: Ibn Sharwīn and His *Yāqūtat al-Īmān Wa-Wāsiṭat al-Burhān*

– Analysis and Edition of the Text –

Serkan ÇETİN[*] - Ulvi Murat KILAVUZ[**]

Öz[***]

Zeydîlik ile Mu'tezilîlik arasındaki, teşekkül dönemlerine kadar uzandığı da iddia edilen ilişki ve etkileşim, Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd'ın Kādî Abdülcebbâr'ı Rey'e davet etmesi ve kādilkudât olarak atamasıyla birlikte Mu'tezilîliğin merkezi hâline gelen Rey'de daha güçlü bir evreye geçmiştir. Bu süreçte Taberistan/Hazar Zeydîleri'nden birçok âlim Kādî'den ders alarak onun talebesi olmuştur. Zeydî-Mu'tezilî kimliği açık olan İbn Şervîn de bu âlimlerden biridir. İbn Şervîn kelâm ve fıkıh alanında önemli eserler telif etmiş ve eserleri Taberistan sınırları içerisinde kalmayarak Yemen Zeydîleri'ne kadar ulaşmıştır.

Abstract

The relationship and interaction between Zaydism and Muʿtazilism, which is claimed to date back to the formative periods, entered a stronger phase as a result of the invitation of al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār by the Buwayhid vizier al-Ṣāḥib ibn ʿAbbād to Rayy which afterwards became the center of Muʿtazilism, and his appointment as the chief judge (*qāḍī l-quḍāt*). In this process, many scholars from the Tabaristan/Caspian Zaydīs took lessons from al-Qāḍī and became his students. Ibn Sharwīn, whose Zaydī-Muʿtazilī identity is clear, is one of these scholars. He wrote important works in the field of *kalām* and *fiqh*, and his works

---

[*] Arş. Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelâm ve İtikadî İslâm Mezhepleri Anabilim Dalı, Niğde, Türkiye / e posta: serkancetin505@gmail.com / ORCID: 0000-0002-2476-6882

[**] Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı, Bursa, Türkiye / e posta: umkilavuz@uludag.edu.tr / ORCID: 0000-0002-5095-9522

[***] Makalenin teşekkülünde tavsiyeleri ve katkıları vesilesiyle Doç. Dr. Kadir Gömbeyaz'a, Arş.Gör. A. İskender Sarıca'ya ve iki değerli hakem hocamıza teşekkür ederiz.

Başvuru|Submission	Kabul|Accept	Yayın|Publish
12.05.2023	15.06.2023	30.06.2023

DOI 10.18403/emakalat.1296423

Onun Yemen Zeydîleri'ne kadar ulaşan önemli kelâm eserlerinden birisi de yakın zamana kadar kayıp olarak bilinen ve tarafımızdan keşfedilen bir mecmua içerisinde, önemli bazı diğer Zeydî-Mu'tezilî eserlerle birlikte bulunan *Yâḳūtetü'l-îmân ve vâsıṭatü'l-burhân*'ıdır. İbn Şervîn, Zeydî-Mu'tezilî kelâm metinlerinde zaman zaman kısmen farklı formlarıyla rastlandığı biçimde *Yâḳūtetü'l-îmân*'ın sistematiğini, i. *Tevḥîd*, ii. *ʿAdl*, iii. *Vaʿd*, iv. *Vaʿîd*, v. *Emr bi'l-maʿrûf*, vi. *Nehy ʿani'l-münker*, vii. *Nübüvvet*, viii. *İmâmet* şeklinde sıraladığı dinin sekiz temel ilkesi üzerine kurmuştur. Onun bu metni üzerine VI./XII. yüzyıl Yemen Zeydîleri içerisinde Behşemî kelâm geleneğinin önemli bir temsilcisi olan Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *et-Tibyân li-Yâḳūteti'l-îmân ve vâsıṭati'l-burhân* başlığıyla "Tevhîd" ve "Adl" bölümleriyle sınırlı oldukça kapsamlı bir şerh kaleme almıştır.

Anahtar kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Zeydiyye, İbn Şervîn, Hasen b. Muhammed er-Rassâs.

did not remain within the borders of Tabaristan, but reached the Zaydīs of Yemen. One of his valuable theological works that reached the Zaydīs of Yemen is *Yāqūtat al-īmān wa-wāsiṭat al-burhān*, which is thought to be lost until recently and found along with several other important Zaydī-Muʿtazilī works in a compilation discovered by us. Ibn Sharwīn systematized *al-Yāqūtah*, as seen from time to time in partially different forms in the Zaydī-Muʿtazilī kalām texts, in an eight-fold classification of the basic principles of religion (*uṣūl al-dīn*) as i. *al-Tawḥīd*, ii. *al-ʿAdl*, iii. *al-Waʿd*, iv. *al-Waʿīd*, v. *al-Amr bi-l-maʿrūf*, vi. *al-Nahy ʿan al-munkar*, vii. *Prophethood*, viii. *Imamate*. On this text of his, an important representative of the Bahshamī tradition among the 6th/12th century Yemeni Zaydīs, al-Ḥasan ibn Muḥammed al-Raṣṣāṣ wrote a comprehensive commentary focusing only on the sections of "*al-Tawḥīd*" and "*al-ʿAdl*" under the title of *al-Tibyān li-Yāqūtat al-īmān wa-wāsiṭat al-burhān*.

Keywords: Kalām, Muʿtazilah, Zaydiyyah, Ibn Sharwīn, al-Ḥasan ibn Muḥammad al-Raṣṣāṣ.

1. Erken Dönem Zeydîlik-Mu'tezile İlişkisi

Klasik fırak ve makālât literatüründeki, Zeydîlik'in kurucusu olan Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740), Mu'tezile'nin kurucularından Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ile birlikte Medineli olup aynı sosyo-kültürel ortamda yetiştikleri[1] ve her ikisinin de Muhammed İbnü'l-Hanefiyye (ö. 81/700) ya da onun oğlu Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed'den kelâm tahsil ettiklerine dair ifadelere[2] binaen Zeydiyye'nin Mu'tezilî

---

1 Hüsâmeddin Ebû Abdillah Humeyd eş-Şehîd b. Ahmed b. Muhammed el-Muhallî, *el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye fî menâḳıbi eʾimmeti'z-Zeydiyye*, thk. el-Murtazâ b. Zeyd el-Mahatverî el-Hasenî (San'â: Mektebetü Merkezi Bedr el-İlmî ve's-Sekāfî, 1423/2002), 1/243; Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahman el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red ʿalâ ehli'l-ehvâʾ ve'l-bidaʿ*, nşr. Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1428/2007), 45.

2 Ebü'l-Kāsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâʿbî, *Ẕikru'l-Muʿtezile min Kitâbi'l-Maḳālât*, thk. Fuâd Seyyid – Eymen Fuâd Seyyid (*Faḍlü'l-iʿtizâl ve

görüşleri benimsemesini Zeyd ve Vâsıl'ın itizâlî görüşleri bu iki isimden almalarına kadar geri götüren[3] ya da Zeyd b. Ali'nin Vâsıl b. Atâ'nın talebesi olduğu ve/ya onunla müzakerelerde bulunduğu[4] yönündeki kayıtlara dayanarak Zeydîlik'teki Mu'tezilî yaklaşımı doğrudan Vâsıl b. Atâ'ya bağlayan bazı tespitler[5] bulunmakla birlikte, her iki ihtimalin de –tarihî gerçeklikler ve Zeyd ile Vâsıl'ın serencamları göz önünde bulundurulduğunda– zayıf olduğu kaydedilmektedir.[6] Maamâfih İsnâaşerî müellif Ebû Ca'fer Muhammed İbn Kıbe er-Râzî'nin (ö. 319/931'den sonra), Zeydî âlim Ebû Zeyd Îsâ b. Muhammed b. Ahmed el-Alevî'nin (ö. 326/937-8) *Kitâbü'l-İşhâd*'ına reddiye olarak kaleme aldığı ve Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) *Kitâbü Kemâli'd-dîn*'i içerisinde hemen tamamı günümüze ulaşan *Nakżu'l-İşhâd*'ında, Zeydîler arasında hadis ehline yakın olan ve bu yönüyle Mu'tezilîliğe karşı çıkan (*müs̱bite*) ve Mu'tezilî fikirleri kabul eden (*Muʿtezile*) iki neşveden bahsetmesi,[7] üçüncü/dokuzuncu yüzyılın sonunda artık Zeydiyye içerisinde imâmet meselesi dışında tamamen ya da en azından büyük ölçüde Mu'tezilî fikirleri benimseyen bir zümrenin varlı-

---

ṭabaḳātü'l-Muʿtezile içinde; Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017), 5, 9, 41; Kâdî Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Faḍlü'l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü'l-Muʿtezile ve mübâyenetühüm li-sâʾiri'l-muḫâlifîn*, thk. Fuâd Seyyid – Eymen Fuâd Seyyid (*Faḍlü'l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü'l-Muʿtezile* içinde; Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017), 203; Ebü'l-Kāsım İsmâil b. Ahmed b. Mahfûz el-Büstî el-Cîlî, *Kitâbü'l-Merâtib fî feḍâʾili Emîri'l-müʾminîn ve seyyidi'l-vaṣiyyîn*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî (Kum: ed-Delîl, 1421/2000), 156; Mehdî-lidînillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Ṭabaḳāti'l-Muʿtezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1961), 7; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel fî şerḥi'l-Milel ve'n-niḥal*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 132.

3 Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1981), 1/382, 2/122, 135; Muhammed Ebû Zehra, *el-İmâm Zeyd: Ḥayâtühû ve ʿaṣruhû ârâʾühû ve fıḳhühû* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1425/2005), 44.

4 Ebü'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-niḥal*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1975), 1/30, 155; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Ṭabaḳāti'l-Muʿtezile*, 23; Ebû Abdillah Salâhuddin Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât ve'ẕ-ẕeyl ʿaleyhâ*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1973), 2/37.

5 Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî ʿilmi'l-kelâm Dirâse felsefiyye li-ârâʾi'l-fıraḳi'l-İslâmiyye fî uṣûli'd-dîn: 3 (ez-Zeydiyye)* (Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1411/1991), 55, dip. 1.

6 Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kāsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 81-88.

7 Ebû Ca'fer Şeyh Sadûk Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî, *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-niʿme*, nşr. Hüseyin el-A'lemî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1412/1991), 124.

ğını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, erken dönem Zeydîler arasında ön plana çıkan Ebü'l-Cârûd Ziyâd b. Münzir (ö. 150/767 [?]), Hasen b. Sâlih b. Hay (ö. 169/785), Kesîrünnevâ (ö. 169/785), Süleyman b. Cerîr, Îsâ b. Zeyd (ö. 168/784) ve Ahmed b. Îsâ b. Zeyd (ö. 247/861) gibi isimlerin Mu'tezile'nin temel kanaatlerine aykırı yaklaşımlarının olduğu görüşlerinden hareketle tespit edilebildiğinden,[8] onlar ile Zeydiyye'nin Mu'tezilîleşmesinin başladığını söylemek mümkün görünmemektedir. Yine Zeydî gelenekte önemli yeri olan Kâsım er-Ressî (ö. 246/860) özellikle cebr ve teşbihin reddi gibi konularda Mu'tezile ile koşut bir noktada olsa da[9] Mu'tezilî görüşlerle öz ve yaklaşım açısından belirgin farklılıkları da söz konusudur ve bu nedenle Mu'tezilîliği Zeydîliğe dercettiği söylenemeyecektir.[10] Ancak Taberistan Zeydîliği'nin Mu'tezilî eğilimlerinin teşekkülünde Ressî'nin rolü olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ed-Dâî el-kebîr Hasen b. Zeyd (ö. 270/884) tarafından Taberistan'da kurulan ilk Zeydî devletinin alt yapısı, Kâsım er-Ressî'nin Taberistanlı öğrencileri ve göndermiş olduğu dâîler vasıtasıyla hazırlanmış,[11] o, Taberistan'taki takipçilerinin dinî konularda sorduğu sorulara cevap vermiştir.[12] Hasen b. Zeyd bu zemin doğrultusunda imâmeti süresinde dinî politikasında Mu'tezile kelâmı ile Şiî hukukunu uygulamaya koymakla[13] birlikte, dönemin Mu'tezilî âlimleri ile temas içerisinde olup olmadığı açık değildir.

---

[8] bk. Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 40-50.

[9] Hassan Ansari – Sabine Schmidtke, "The Cultural Transfer of Zaydī and Non-Zaydī Religious Literature from Norther Iran to Yemen (Sixth/Twelfth Century through Eighth/Fourteenth Century)", *Globalization of Knowledge in the Post-Antique Mediterranean, 700-1500*, ed. Sonja Brentjes – Jürgen Renn (London - New York: Routledge, 2016), 141-142; Muhammed Aruçi, "Ressî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/587.

[10] Wilferd Madelung, "Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm and Muʿtazilism", *Studies in Medieval Shiʿism*, ed. Sabine Schmidtke (Farnham: Ashgate Variorum, 2012), IV/39, 46-47. Hattâ Madelung, Ressî'nin Allah'ın yaratılmışlardan mutlak farklılığı ve insanın özgür iradesini savunmasında Mu'tezilî etkiden ziyade Mısır'da iken karşılaştığı Hristiyan muasırları arasındaki kelâmî tartışmalardan ilham almasının belirleyici olduğunu ifade eder; Madelung, "al-Qāsim ibn Ibrāhīm and Christian Theology", *Studies in Medieval Shiʿism*, ed. Sabine Schmidtke (Farnham: Ashgate Variorum, 2012), V/35-43.

[11] Ümit, "Hazar Zeydîleri ve Mu'tezilîler", *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (2011), 232-233.

[12] Ressî, Taberistanlı takipçileri Ubeydullah b. Sehl ve Hişâm b. Müsennâ'nın, Allah'ın birliği ve sıfatları konusunda sorduğu soruları cevaplayan bir risâle yazmıştır. Geniş bilgi için bk. Binyamin Abrahamov, "The Ṭabaristānis' Question: Edition and Annotated Translation of One of al-Ḳāsim ibn Ibrāhīm's Epistles", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 11 (1988), 16-54.

[13] Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albany, NY: SUNY Press, 1988), 88.

Maamâfîh onun, Mu'tezilî Kur'ân öğretisine paralel olarak Allah'ın kelâmının yaratıldığını savunduğu kaydedilmektedir.[14] Mu'tezilî âlimler Ebü'l-Kāsım el-Ka'bî el-Belhî (ö. 319/931) ve Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî'nin (ö. 322/934), Hasen b. Zeyd'in kardeşi ve Taberistan Zeydî Devleti'nin ikinci lideri Muhammed b. Zeyd'in (ö. 287/900) kâtibi olarak yakınında yer almaları onun zamanında da Zeydî-Mu'tezilî ilişkisinin bir şekilde sürdüğünü göstermektedir.[15] Kāsım er-Ressî'nin Yemen'de Zeydî imâmetini kuran torunu Hâdî-ilelhak Yahyâ b. el-Hüseyn'in (ö. 298/911) –her ne kadar kendisini Mu'tezile ile özdeşleştirmekten ve hattâ onların görüşlerini paylaştığını açıkça ifade etmekten kaçınsa da– Yemen Zeydîliği'nin Taberistan Zeydîliği'ne göre daha erken ve –en azından erken döneminde– daha belirgin biçimde Mu'tezilîleşmesi'nin önünü açtığı söylenebilecektir. Bu durumun sebebi olarak bazı kaynaklarda yer alan Hâdî-ilelhakk'ın Ebü'l-Kāsım el-Ka'bî'den ders aldığı yönündeki rivayet[16] gösterilse de tarihsel açıdan ikisi arasında böyle bir hocalık-talebelik ilişkisi mümkün değildir.[17]

---

[14] Hasen b. Zeyd, Âmül şehrinde duvara yazılmış, Abbâsîler döneminden kalma "Kur'ân gayr-ı mahlûktur, onun mahlûk olduğunu söyleyen kâfirdir" yazısını gördüğünde sinirlenmiş ve mahalle sakinlerinin onun kızgınlığının farkına varıp yazıyı kaldırmalarının akabinde, "Allah'a yemin olsun ki canlarını ölümden kurtardılar" demiştir. Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Nuḫab min Kitâbi Cilâʾi'l-ebṣâr*, thk. Wilferd Madelung (*Aḫbâru eʾimmeti'z-Zeydiyye fî Ṭaberistân ve Deylemân ve Cîlân* içinde; Beyrut: el-Ma'hedü'l-Elmânî li'l-Ebhâsi'ş-Şarkıyye, 1987), 132.

[15] Ümit, "Hazar Zeydîleri ve Mu'tezilîler", 236.

[16] Safiyyüddin Ahmed b. Abdillah el-Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-meẕkûre fî Şerḥi'l-Ezhâr* (Ebü'l-Hasen Abdullah b. Miftâh, *el-Münteza'u'l-muḫtâr mine'l-ġayṡi'l-midrâr el-ma'rûf bi-Şerḥi'l-Ezhâr* ile birlikte; Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1435/2014), 1/70.

[17] Ka'bî 273/886'da Belh'te doğmuş, uzun müddet Bağdat'ta tahsil görmüş ve ancak gençlik döneminde Taberistan'da Muhammed b. Zeyd'in hizmetinde bulunmuştur. 245/859'da doğan Hâdî-ilelhak henüz on yedi yaşında iken ictihad seviyesine ulaşmış ve eser vermeye başlamıştır. Sadece 270-275/884-889 yılları arasında Taberistan'da ikamet etmiş ve akabinde Yemen'e geçerek bir daha bu coğrafyaya dönmemiştir. Hâdî-ilelhak Taberistan'dan ayrıldığında Ka'bî'nin henüz iki yaşında olduğu ve o esnada Taberistan'da bulunmadığı dikkate alındığında onun Hâdî-ilelhakk'a hocalık yapmış olamayacağı anlaşılmaktadır. Bk. Yusuf Gökalp, *Şiî Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi: Erken Dönem Zeydîlik* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 136.

İlerleyen dönemde Taberistan/Hazar Zeydîliği'nde Ebû Zeyd el-Alevî'de de yine cebr ve teşbihin reddi gibi konularda Mu'tezile'ye yakınlık söz konusudur.[18] Bununla birlikte, Taberistan Zeydîliği ile Mu'tezile arasındaki en erken doğrudan ilişkinin, Ebû Zeyd'in Rey'de Ebü'l-Kāsım el-Belhî'nin (ö. 319/931) talebelerinden Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Mekānî'î er-Râzî'den[19] kelâm okumuş olması muhtemel görünen[20] talebesi Ebü'l-Abbâs el-Hasenî (ö. ykl. 352/963) ile olduğu öngörülebilir. Zeydî âlimlerin Mu'tezilî öğretiyi yoğun biçimde ve doğrudan Mu'tezilî âlimlerden, müfredatın bir parçası olarak okumaya başlaması Büveyhîler döneminde ve hususen Bağdat'ta gerçekleşmiştir. Taberistan/Hazar Zeydîleri'nin Taberistan'a hâkim olan son lideri Mehdî-lidînillah Ebû Abdillah Muhammed İbnü'd-Dâî el-Hasen (ö. 360/971), Bağdat'ta Behşemî kelâmcı Ebû Abdillah el-Basrî'den (ö. 369/979-80) kelâm okumuş ve onunla müzakerelerde bulunmuştur.[21] Aynı zamanda Ebü'l-Abbâs el-Hasenî'nin de talebesi olan iki Buthânî kardeş, İmam Müeyyed-billâh Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Hüseyn (ö. 411/1020) ile İmam Nâtık-bilhak Ebû Tâlib Yahyâ (ö. 424/1033) da Ebû Abdillah el-Basrî'den Bağdat'ta ders okuyanlar arasındadır. İlk tahsilini babasından alan ve İsnâaşerî akîdesi üzere yetişen Müeyyed-billâh, sonradan Zeydî akîdeye dönüşünde etkili olan Ebü'l-Abbâs el-Hasenî'den Bağdat ekolü üzere Mu'tezilî görüşleri okuduktan[22] sonra Ebû Abdillah el-Basrî üzerinden de Basra

---

[18] Ansari, "Mu'tezilîliğin Şiî Alımlanması (I): Zeydîler", çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 256.

[19] Mu'tezile'nin dokuzuncu tabaka âlimleri arasında ismi zikredilmektedir; bk. İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel*, 187; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Ṭabaḳāti'l-Muʿtezile*, 102.

[20] Madelung, "Ḥasanī, Abu'l-ʿAbbās Aḥmad b. Ebrāhīm", *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 3 Nisan 2023). Mekānî'î'nin Ebü'l-Kāsım el-Belhî'den, Ebü'l-Abbâs'ın da Mekānî'î'den rivayette bulunduğuna dair kayıtlar bu ihtimali güçlendirmektedir; bk. Nâtık-bilhak Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn el-Hârûnî el-Hasenî el-Buthânî, *el-İfâde fî târîḫi'l-eʾimmeti's-sâde*, thk. Mektebetü Ehli'l-Beyt (Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 1435/2014), 76; Ali b. Abdillah b. Kāsım b. Muhammed eş-Şihârî es-San'ânî, *Bülûğu'l-ereb ve künûzü'ẕ- ẕeheb fî maʿrifeti'l-meẕheb*, thk. Abdullah b. Abdillah b. Ahmed el-Hûsî (Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1423/2002), 330.

[21] Ebü'l-Abbâs Cemâlüddin Ahmed b. Ali İbn Inebe el-Hasenî, *ʿUmdetü'ṭ-ṭâlib fî ensâbi âli Ebî Ṭâlib*, nşr. Muhammed Hasen Âlü't-Tâlekānî (Necef: el-Matbaatü'l-Haydariyye, 1961), 83-86.

[22] Mürşed-billâh Yahyâ b. el-Hüseyn b. İsmâil el-Cürcânî eş-Şecerî, *Sîretü'l-İmâm el-Müʾeyyed-billâh Aḥmed b. el-Ḥüseyn el-Hārûnî*, thk. Sâlih Abdullah Kurbân (San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 2003), 16, 37; Muhallî, *el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye*, 2/123.

ekolünün görüşlerine muttali olmuştur.[23] Nâtık-bilhak da ağabeyi gibi başlangıçta İsnâaşerî olup sonradan Zeydîliğe dönüş yapmış, Ebü'l-Abbâs el-Hasenî'den fıkıh, Ebû Abdillah el-Basrî'den ise kelâm ve fıkıh usûlü tahsil etmiştir.[24]

Ebû Abdillah el-Basrî'nin talebesi[25] ve –itikadî/mezhebî kimliği hakkında ihtilaflı rivayetler bulunmakla birlikte[26]– kesinlikle Mu'tezilî ve kuvvetli ihtimalle bir Zeydî olan[27] Büveyhî veziri Ebü'l-Kāsım İsmâil b. Abbâd'ın (Sâhib b. Abbâd; ö. 385/925) Kādî Abdülcebbâr'ı Rey'e davet etmesi ve kādilkudât olarak atamasıyla Rey Mu'tezilîliğin merkezi hâline gelmiş ve Zeydî-Mu'tezilî etkileşiminde güçlü bir evreye geçilmiştir. Bu dönemde Rey'e intikal eden ve Sâhib b. Abbâd ile de yakın ilişkiler kuran Buthânî kardeşlerden Nâtık-bilhakk'ın Kādî Abdülcebbâr ile irtibatlı olduğu yönündeki kaydın (*itteṣale bi-Ḳāḍī'l-ḳuḍât*)[28] bir talebelik ilişkisine kesinlik derecesinde işaret ettiğini söylemek zor olsa da, Cüşemî, onun Ebû Abdillah el-Basrî'den tahsil görmeden önce Ebü'l-Abbâs el-Hasenî'nin yanı sıra Kādî Abdülcebbâr'dan da okuduğunu açıkça ifade etmektedir.[29] Müeyyedbillâh'ın Kādî'nin talebesi olduğu ise daha net biçimde bilinmektedir.[30] Buthânî kardeşlerin Zeydî-Mu'tezilî kelâm çizgisindeki telifleri,

---

[23] Yahyâ b. el-Hüseyn eş-Şecerî, *Sîretü'l-İmâm el-Müʾeyyed-billâh*, 37.

[24] Bahâüddin Muhammed b. Hasen İbn İsfendiyâr-ı Kâtib, *Târîḫu Ṭaberistân*, çev. Ahmed Muhammed Nâdî (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekāfe, 2002), 111; Muhallî, *el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye*, 2/165; Cüşemî, *eṭ-Ṭabaḳatâni'l-ḥâdiye ʿaşera ve's-s̱âniye ʿaşera min Şerḥi ʿUyûni'l-mesâʾil*, thk. Fuâd Seyyid – Eymen Fuâd Seyyid (*Faḍlü'l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü'l-Muʿtezile* içinde; Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017), 386.

[25] Nâtık-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 118. Her ne kadar Ebû Hayyân et-Tevhîdî, "Ebû Abdillah el-Basrî'nin talebesi olma"yı sadece Sâhib b. Abbâd'ın bir iddiası olarak resmetse de, sonraki süreçte onun hayretle karşıladığı bir tarzda, kendi aralarındaki yazışmalarında İbn Abbâd'ın Basrî'ye *eş-şeyḫu'l-mürşid*, Basrî'nin de İbn Abbâd'a *ʿimâdü'd-dîn* şeklinde hitap ettiklerini belirtmesi, ikili arasında süren bir ilişkiye işarettir; bk. Ebû Hayyân Ali b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhîdî, *Aḫlâḳu'l-vezîreyn: Mes̱âlibü'l-vezîreyn eṣ-Ṣâḥib b. ʿAbbâd ve İbni'l-ʿAmîd*, thk. Muhammed b. Tâvît et-Tancî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1412/1992), 201-202.

[26] İlyas Çelebi, "Sâhib b. Abbâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/523.

[27] Tevhîdî, *Kitâbü'l-İmtâʿ ve'l-muʾânese*, nşr. Heysem Halîfe et-Tuaymî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1432/2011), 1/61.

[28] İbn İsfendiyâr, *Târîḫu Ṭaberistân*, 111.

[29] "*iḫtelefe ile'ş-Şeyḫ Ebî ʿAbdillâh ve ḳaraʾe ʿaleyhi baʿde ḳırâʾetihî ʿale's-Seyyid Ebi'l-ʿAbbâs ve Ḳāḍī'l-ḳuḍât*"; Cüşemî, *Nuḫab min Kitâbi Cilâʾi'l-ebṣâr*, 125.

[30] İbn İsfendiyâr, *Târîḫu Ṭaberistân*, 109. Cüşemî, ilginç biçimde "Kādî Abdülcebbâr'ın Müeyyed-billâh'a tâbi olduğu, ondan tahsil gördüğü ve ilim aldığının

hem İran hem de Yemen Zeydîliği'nin muteber külliyatının bir parçası ve başvuru kaynakları hâline gelmiştir.[31] Kādî Abdülcebbâr'ın talebeleri olan kelâmcı ve fakih Ebü'l-Kāsım İsmâil b. Ahmed b. Mahfûz el-Büstî el-Cîlî (ö. 420/1029 civarı)[32] ve hadis hafızı olan ve Sünnî hadisin Zeydîler'e intikalinde önemli rolü bulunan Ebû Sa'd İsmâil b. Ali b. el-Hüseyn es-Semmân er-Râzî (ö. 445/1053)[33] ile önce Kādî Abdülcebbâr'dan, devamında da Buthânî kardeşlerden tahsil gören Ebü'l-Hüseyn Kıvâmüddin Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed el-Hüseynî (Mânkdîm Şeşdîv; ö. 425/1034)[34] ve Ebû Abdillah Hüseyn b. İsmâil eş-Şecerî el-Hasenî el-Cürcânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk yarısı)[35]

---

nakledildiğini (*ḥukiye*)" belirtir; Cüşemî, *eṭ-Ṭabaḳatân*, 386. Rivayetin aktarım biçimi doğruluğunu sorgulanır kılmakla birlikte, şayet doğru ise Müeyyed-billâh ile Kādî arasında karşılıklı bir tahsil ilişkisinin varlığından da söz etmek mümkün olacaktır. Öte yandan, başka yerlerde "es-Seyyid Ebü'l-Hüseyn el-Hârûnî'nin [Müeyyed-billâh] Kādî'den okuduğunu" sarahatle ifade etmektedir; Cüşemî, *eṭ-Ṭabaḳatân*, 398; krş. Cüşemî, *Nuḫab min Kitâbi Cilâʾi'l-ebṣâr*, 125.

31 Bu eserler, muhteva, özellik, yayılım ve etkileri için bk. Ansari, "Muʿtezilîliğin Şiî Alımlanması (I): Zeydîler", 258-261.

32 Cüşemî, *eṭ-Ṭabaḳatân*, 399; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Ṭabaḳāti'l-Muʿtezile*, 117; Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-meẕkûre*, 1/36.

33 İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Ṭabaḳāti'l-Muʿtezile*, 119; İmâmî müellif Müntecebüddin er-Râzî (ö. ykl. 600/1203-4) Semmân'ı İmâmî kabul etse de (Müntecebüddin Ebü'l-Hasen Ali b. Ubeydillah b. Bâbeveyh er-Râzî, *Fihristü esmâʾi ʿulemâʾi'ş-Şîʿa ve muṣannifîhim*, thk. Abdülazîz et-Tabâtabâî [Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 1406/1986], 8), Zeydî tabakatlarında bu mezhebin bir âlimi olarak kaydedilmektedir; Safiyyüddin Ahmed b. Sâlih b. Muhammed b. Ali İbn Ebi'r-Ricâl, *Maṭlaʿu'l-büdûr ve mecmaʿu'l-buḥûr fî terâcimi ricâli'z-Zeydiyye*, thk. Abdürrakīb Mutahhar Muhammed Hacer (Sa'de: Merkezü Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1425/2004), 1/575-576; Yahyâ b. el-Hüseyn b. el-Kāsım el-Hasenî es-San'ânî, *Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt fî ẕikri faḍli'l-ʿulemâʾ ve ʿilmihim ve muṣannefâtihim ve's-senâʾ ʿaleyhim mimmen ʿâṣarahü'l-muṣannif el-maʿrûf bismi'l-Müsteṭâb*, thk. Abdürrakīb Mutahhar Muhammed Hacer (San'â: Merkezü't-Türâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, 1442/2021), 249-250. Bunun yanı sıra, onun bir hadis eseri olan *el-Emâlî*'sinin Zeydî çevrelerde yaygın ilgi ve kabul görmesi, vasiyetinde Zeydî kimliğinin açıkça görülmesi ve talebesi Ebü'l-Hüseyn Yahyâ eş-Şecerî'nin kendi *Emâlî*'sinde ondan Zeydî öğretiyi destekleyen rivayetler nakletmesi (Ansari, "Un *Muḥaddit* Muʿtazilite Zaydite: Abū Saʿd al-Sammān al-Rāzī et ses *Amālī*", *Arabica* 59 [January 2012], 273-274) gibi hususlar, Semmân er-Râzî'nin Zeydî-Mu'tezilî kimliği hususunda şüpheye mahal bırakmamaktadır.

34 Yahyâ b. el-Hüseyn eş-Şecerî, *Sîretü'l-İmâm el-Müʾeyyed-billâh*, 45; Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-meẕkûre*, 1/27.

35 Cüşemî onun Kādî'nin talebesi olması yanında, Zeydiyye'ye meylettiğini de kaydetmektedir; Cüşemî, *eṭ-Ṭabaḳatân*, 398. Ansari, Mânkdîm Şeşdîv'in Kādî Abdülcebbâr'a ait bir eser olarak referansta bulunduğu *Muḫtaṣaru'l-Ḥasenî*'nin (Ebü'l-Hüseyn Kıvâmüddin Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed Mânkdîm Şeşdîv el-Hüseynî, *Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi'l-Uṣûli'l-ḫamse*, thk. Abdülkerîm

gibi Zeydî âlimler dolayımıyla Taberistan Zeydîliği Mu'tezilîlik ile tam anlamıyla bütünleşmiş ve söz konusu âlimlerin eserleri Mu'tezilî-Zeydî kelâm literatürünün bir parçası hâline gelmiştir. Kādî Abdülcebbâr'ın, bu bütünleşme döneminin bir aktörü ve temsilcisi olan bir başka öğrencisi de İbn Şervîn'dir.

2. İbn Şervîn: Hayatı ve Eserleri

Zeydî-Mu'tezilî kimliği açık bir âlim olan İbn Şervîn'in[36] tam adı kaynaklarda ekseriyetle Ebü'l-Fadl el-Abbâs b. Şervîn olarak kaydedilir.[37] İmâmî kaynaklarda ise İbn Şervîn'in hatalı nisbelerle yer aldığı görülmektedir. İbn Şervîn'e nispetle geç dönem sayılabilecek hicrî onuncu yüzyıl İmâmî müelliflerden Yahyâ b. Hüseyn el-Bahrânî'nin (ö. 970/1563'ten sonra [?]) *Teẕkiretü'l-müctehidîn* veya *Risâle fî meşâyiḫi'ş-Şîʿa* isimli eserinde İbn Şervîn'in ismi, "Ebü'l-Fadl es-Sebîʿî" şeklinde verilir.[38] Bahrânî ile aynı döneme ait, ancak müellifi

---

Osmân [Kādî Abdülcebbâr'a izafetle, *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse* adıyla; Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988], 122), talebesi Ebû Abdillah eş-Şecerî'ye hitaben kaleme alınmış olabileceğini kaydetmektedir; bk. Ansari, "Münâḳaşa-yi der bâre-yi yekî ez kitâb-hâ-yi mensûb bih Ḳāḍî ʿAbdülcebbâr", *Berresî-hâ-yi târîḫî* (Erişim 30 Mart 2023). Müeyyed-billâh'tan okuduğu hakkında bk. Yahyâ b. el-Hüseyn eş-Şecerî, *Sîretü'l-İmâm el-Müʾeyyed-billâh*, 44.

36 Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-meẕkûre*, 1/81; Mansûr-billâh Ebû Muhammed Abdullah b. Hamza b. Süleymân, *eş-Şâfî*, thk. Mecdüddin b. Muhammed b. Mansûr el-Müeyyedî (Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 1430/2008), 1/449; Abdullah b. el-Hasen b. Yahyâ b. Ali el-Kāsımî ed-Dahyânî el-Yahyâvî, *Kitâbü'l-Cevâhiri'l-muḍîʾe fî maʿrifeti ricâli'l-ḥadîs̱ mine'z-Zeydiyye* (San'â: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, ZA 283-03), 76; Ali b. Abdillah es-San'ânî, *Bülûġu'l-ereb*, 506.

37 Ör. bk. Cüşemî, *eṭ-Ṭabaḳatân*, 399; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Ṭabaḳāti'l-Muʿtezile*, 117; Ebû Muhammed el-Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *et-Tibyân li-Yâḳûteti'l-îmân ve vâsiṭati'l-burhân fî uṣûli'd-dîn* (San'â: Mektebetü'l-Evkāf, 2401), 116[a]: "*eş-Şeyḫu'l-celîl ez-zâhid es-saʿîd Ebü'l-Faḍl el-ʿAbbâs b. Şervîn*". Cündârî ise hem tertipte hem de "Sîrîn" vezninde okunacağını belirtip okuyuşta bir fark ortaya koyarak ismi Ebü'l-Abbâs el-Fadl b. Şirvîn şeklinde vermektedir; Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-meẕkûre*, 1/81. Cüşemî'nin *eṭ-Ṭabaḳatân*'ının nâşirleri de bu okuyuşu takip etmekle birlikte, İbn Şervîn'in eserinin şerhi olan Hasen b. Muhammed er-Rassâs'ın *et-Tibyân*'ının yazma nüshasında "Şervîn" şeklinde harekeleme söz konusudur. San'ânî de ilginç biçimde "*el-Münye ve'l-emel*'de 'künyesi Ebü'l-Abbâs'tır' denildiği"ni belirtir, ancak mevcut nüshalarda isim Ebü'l-Fadl el-Abbâs b. Şervîn şeklinde geçmektedir; Yahyâ b. el-Hüseyn es-San'ânî, *Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt*, 1/241; krş. İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel*, 198.

38 Bunun tahkike dayalı hatalı bir okuma veya tercih olduğu açıkça görülmektedir. Nitekim muhakkiklerin de dipnotta işaret ettiği üzere Bahrânî'nin eserinin diğer yazma nüshalarında "es-Sebîʿî" yerine "eş-Şîî" veya "eş-Şa'bî" ifadesi yer almaktadır; Şerefüddin Yahyâ b. İzzeddin Hüseyn b. Aşîre b. Nâsır el-Müftî el-Bahrânî el-Yezdî, *Teẕkiretü'l-müctehidîn: Risâle fî maʿrifeti meşâyiḫi'ş-*

meçhul bir risâlede de İbn Şervîn'in adı yine hatalı olarak "eş-Şeyh Ebü'l-Fadl eş-Şîî" şeklinde geçmektedir. İlginç biçimde müellif, İbn Şervîn için "*ve leʿallehû hüve'l-Bağdâdî*" diyerek bir kimlik belirlemesi yapmaya çalışmakta, ancak devamında "*va'llâhu aʿlem*" diyerek bu tespitin kesinlik taşımadığını ifade etmektedir.[39] Yine bir İmâmî âlim olan, İbn Şervîn'e ilişkin bilgileri büyük ölçüde İmâmiyye'nin müceddidlerinden sayılan Muhakkık-ı sânî Ebü'l-Hasen Ali el-Kerekî'nin (ö. 940/1534) talebelerinden birisinin mezhebin ulemasına ilişkin bir risâlesinden, kısmen de Bahrânî'nin risâlesinden aldığı anlaşılan Mîrzâ Abdullah el-Efendî'nin (ö. 1130/1718) *Riyâd□u'l-ʿulemâʾ*'sında İbn Şervîn'in ismi "Ebü'l-Fadl eş-Şa'bî" şeklinde kayıtlıdır. İbn Şervîn'in "kendi mezhebinin üstatlarından olduğu (*kâne min meşâʾiḫi aṣḥâbinâ*)" şeklindeki ifadesi, İbn Şervîn'in kimliği, özellikle de Zeydî oluşuna ilişkin bilgisi olmadığına işaret etmektedir.[40] İbn Şervîn hakkındaki bilgileri Efendî'den nakleden ve adını yine "eş-Şeyh Ebü'l-Fadl eş-Şa'bî" olarak veren Muhsin el-Emîn'in de (ö. 1952) yaklaşımı ve ifade tarzı, İbn Şervîn'in İmâmî olduğu kanaatini taşıdığını göstermektedir.[41] İbn Şervîn'in adını "eş-Şeyh Ebü'l-Fadl eş-Şîî" şeklinde kaydeden Âgā Büzürg-i Tahrânî (ö. 1970) ise onun "İmâmiyye âlimlerinden (*min meşâyiḫi'l-İmâmiyye*)" olduğunu söyleyerek bu yanlış kanaati açıkça ortaya koymaktadır.[42]

Hakkında çok sınırlı bilgiye ulaşılabilen İbn Şervîn, Esterâbâd'dan[43] yani İran'ın kuzeydoğusundaki Cürcân/Gürgenç'tendir. Kādî Abdülcebbâr ve Müeyyed-billâh'ın talebelerindendir.[44]

Şîʿa, thk. Hüseyin Cûdî Kâzım el-Cübûrî (Kerbelâ: Merkezü Kerbelâ li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs Mecmau'l-İmâm el-Hüseyn el-İlmî li-Tahkīki Türâsi Ehli'l-Beyt, 1439/2017), 80; Bahrânî, *Risâle fî meşâyiḫi'ş-Şîʿa teştemilü ʿalâ esmâʾi baʿḍi'r-ruvât ve ʿulemâʾi'ş-Şîʿa ve muṣannefâtihim ilâ seneti 965*, thk. Nizâr el-Hasen (Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, 1430/2009), 48.

[39] *Esmâʾül-meşhûrîn mine'l-ʿulemâ*, nşr. Muhammed Takī Dânişpejûh (Muhammed Takī Dânişpejûh, "Dü Risâle der-bâre-ʾi Dânişmendân-ı Şîʿî - 2" içinde), *Neşriyye-ʾi Dânişgede-ʾi Edebiyyât-ı Tebrîz* 84 (1346 HŞ), 416.

[40] Mîrzâ Abdullah b. Îsâ el-Efendî el-İsfahânî et-Tebrîzî, *Riyâd□u'l-ʿulemâʾ ve ḥiyâd□u'l-fud□alâʾ*, thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî (Kum: Mektebetü Âyetullahi'l-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî, 1403[/1983]), 5/490.

[41] Muhsin el-Emîn, *Aʿyânü'ş-Şîʿa*, thk. Hasen el-Emîn (Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1403/1983), 2/399a.

[42] Muhammed Muhsin b. Ali b. Muhammed Rızâ Âgā Büzürg-i Tahrânî, *eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 1403/1983), 25/272.

[43] Cüşemî, *eṭ-Ṭabaḳatân*, 399.

[44] Cüşemî, *eṭ-Ṭabaḳatân*, 400; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel*, 198; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Ṭabaḳâti'l-Muʿtezile*, 117; Yahyâ b. el-Hüseyn es-San'ânî, *Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳât*, 1/241; Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-meẕkûre*, 1/81;

Mu'tezile'nin, ekseriyetini Kādî Abdülcebbâr'ın talebelerinin teşkil ettiği on ikinci tabakasından olup kaynaklarda vefatı için bir tarih belirtilmediği kaydedilir.[45] Maamâfih, Kādî Abdülcebbâr'ın ve ondan tahsil gören öğrencilerinin vefat tarihleri dikkate alındığında, IV./X. yüzyılın son yarısı ile V./XI. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşadığını söylemek mümkün görünmektedir.

İbn Şervîn, kelâmcı kimliğinin yanı sıra edib ve fesahat sahibi ve ayrıca zâhid bir kimse olarak vasfedilir ve vaazlarının Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) vaazlarına benzediği aktarılır.[46] Yüz bin beyti ezbere bildiği[47] ve uyku hâlinde iken bile şiir beyitleri inşad ettiğine ilişkin rivayet,[48] edib yönünün kuvveti hakkında ilgi çekici bir kayıttır. İbn Şervîn'in Kādî Abdülcebbâr'dan gördüğü tahsilin ardından memleketine dönüp tedris faaliyetinde bulunduğu, gerek sözlü olarak gerekse hayat tarzı ile tevhîd ve adlin, başka bir deyişle Mu'tezilî görüşlerin temsil ve davetçiliğini yaptığı anlaşılmaktadır.[49]

İbn Şervîn'in kaynaklarda aktarılan az sayıdaki görüşlerinden birisi, Hz. Peygamber'in Cebrâil'i gördüğünde onun bir elçi melek oluşunu zarurî değil istidlâlî olarak bildiği yönündeki kanaatidir.[50] Ayrıca, ehl-i kıblenin tekfir edilmeyeceği ilkesinden hareketle, Mücbire gibi muhalif mezheplerin ilzâma dayalı olarak, yani küfre delâlet eden açık bir durum olmadığı müddetçe, görüşleri yorumlanarak tekfir

---

Kāsımî, *Kitâbü'l-Cevâhiri'l-muḍî'e* (Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, ZA 283-03), 76.

45 Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-meẕkûre*, 1/81.

46 Cüşemî, *eṭ-Ṭabaḳatân*, 399-400; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel*, 198; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Ṭabaḳāti'l-Mu'tezile*, 117; Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-meẕkûre*, 1/81.

47 Cüşemî, *eṭ-Ṭabaḳatân*, 399; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel*, 198; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Ṭabaḳāti'l-Mu'tezile*, 117; Yahyâ b. el-Hüseyn es-San'ânî, *Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt*, 1/241; Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-meẕkûre*, 1/81.

48 *Şerḥu Kitâbi't-Teẕkire fî aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râż = An Anonymous Commentary on* Kitāb al-Tadhkira *by Ibn Mattawayh: Facsimile Edition of Mahdawi Codex 514 (6th/12th Century)*, faksimile neşre haz. Sabine Schmidtke – Nasrullah Pürcevâdî (Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2006), 150b.

49 Cüşemî, *eṭ-Ṭabaḳatân*, 400.

50 Ali b. Pîrmerd ed-Deylemî, *el-Muġnî fî ru'ûsi mesâ'ili'l-ḫilâf beyne'l-İmâm en-Nâṣır-lilḥaḳ 'aleyhi's-selâm ve sâ'iri fuḳahâ'i Ehli'l-beyt 'aleyhimü's-selâm ve fuḳahâ'i'l-'âmme* (Vatikan: Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat.ar.1036), 149a.

edilemeyeceğini savunduğu bilinmektedir.[51] Ondan günümüze intikal eden görüşler arasında özellikle imâmet meselesine dair olanlar ise ön plana çıkmaktadır. Nitekim sonraki dönem Zeydî literatürde bu hususta otorite kabul edildiğini gösteren atıflar bulmak mümkündür.[52] Maamâfih erken dönemdeki imamların ilmî yeterlilik açısından kendi zamanındaki imamın seviyesine ulaşamadığı görüşü[53] sebebiyle eleştiriye de mâruz kalmıştır. İmamın bulunmadığı bir dönemde had cezalarının tatbikinin ihmal edilmemesi için hürlere ve kölelere, bunu yerine getirmeye elverişli bir Müslüman'ın da had cezalarını uygulayabileceği, bunun için bir imamın varlığının şart olmadığı,[54] Hz. Ali'nin imâmetinin bilinmesinin sadece âlimler için vacip olduğu, zira avam için bunun gerekli olmadığı kanaatindedir.[55] Ona göre insanlar arasında iyiliği emrederek kötülüğü ve zulmü ortadan kaldırabilme imkânına sahip olan bir kimse imâmetini ileri sürdüğünde, halk bu şahsa yardım etmelidir; zira aslolan İslâm'ın ve hükümlerinin muhafaza edilmesi, yani tatbik edilip sürdürülmesidir. Bu kimse hadleri uygulayıp ahkâmı yerine getirdiğinde asıl maksat hâsıl olmuştur.[56]

---

[51] İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Baḥri'z-zeḫḫâri'l-câmiʿ li-meẕâhibi ʿulemâʾi'l-emṣâr*, nşr. Yahyâ Abdülkerîm el-Fadîl (San'â: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1988), 4/178-179; Yahyâ b. el-Hüseyn es-San'ânî, *Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt*, 1/241.

[52] Ansari – Schmidtke, "Muʿtazilism in Rayy and Astarābād: Abū l-Faḍl al-ʿAbbās b. Šarwīn", *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions* (Atlanta, Georgia: Lockwood Press, 2017), 40, dip. 9.

[53] Kendi dönemindeki imam ile kastettiği Müeyyed-billâh'tır. Onun talebesi olması ve buna dayalı olarak ona verdiği değerin söz konusu görüşüne kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır. Kāsımî, *Kitâbü'l-Cevâhiri'l-muḍîʾe* (Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, ZA 283-03), 76; Yahyâ b. el-Hüseyn eş-Şecerî, *Sîretü'l-İmâm el-Müʾeyyed-billâh*, 48; Yahyâ b. el-Hüseyn es-San'ânî, *Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt*, 1/241; Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-meẕkûre*, 1/81.

[54] Yahyâ b. el-Hüseyn es-San'ânî, *Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt*, 1/241; Ahmed b. Muhammed b. Salâh eş-Şerefî el-Kāsımî, *Kitâbü ʿUddeti'l-ekyâs fî şerḥi Meʿâni'l-esâs* (San'â: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1995), 2/225; Ebü'l-Hasen Abdullah b. Miftâh, *el-Münteza ʿu'l-muḫtâr mine'l-ġayṡi'l-midrâr el-maʿrûf bi-Şerḥi'l-Ezhâr* (Safiyyüddin Ahmed b. Abdillah el-Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-meẕkûre fî Şerḥi'l-Ezhâr* ile birlikte; Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1435/2014), 10/429; Yûsuf b. Ahmed b. Osmân es-Selâî, *Tefsîru'ṣ-ṣemerâti'l-yâniʿa ve'l-aḥkâmi'l-vâḍıḥati'l-ḳâṭıʿa*, thk. Muhammed Kāsım el-Hâşimî (Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1423/2002), 4/352, 5/382.

[55] İbn Miftâh, *el-Münteza ʿu'l-muḫtâr*, 10/4120.

[56] Mutahhar b. Muhammed b. Ahmed el-Muntasır eş-Şerîf el-Hasenî el-Cürmûzî, *Tuḥfetü'l-esmâʿ ve'l-ebṣâr bi-mâ fi's-sîreti'l-Mütevekkiliyye min ġarâʾibi'l-aḫbâr: Sîretü'l-İmâm el-Mütevekkil-ʿalellâh İsmâʿîl b. el-Ḳāsım (1019-1087 h.),* thk. Abdülhakîm b. Abdülmecîd el-Hecerî (San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1423/2002), 2/572.

İbn Şervîn, klasik müellifler tarafından güzel/değerli (*ḥisân*) olarak nitelenen[57] ve Yemen Zeydîleri arasında yaygınlık kazanan[58] kelâm eserleri telif etmiştir:[59]

i) *el-Vücûh elletî taʿẓumu ʿaleyhe'ṭ-ṭâʿât*: Bilinen tek nüshasının, İtalya'da Ambrosiana Kütüphanesi'nde E 462 numaralı mecmua içerisinde 12b-24a varak aralığında yer aldığını tespit edebildiğimiz, ancak nüshasına ulaşamadığımız bu risâlede İbn Şervîn'in teklîf meselesini ele aldığı kaydedilmektedir.[60]

ii) *el-Medḫal ilâ uṣûli'd-dîn*: VII./XIII. yüzyılın önde gelen Zeydî mütekellim ve fakihlerinden Abdullah b. Zeyd el-Ansî'nin (ö. 667/1268) icâzetinde bu eser İbn Şervîn'e atfedilmektedir.[61]

iii) *Ḥaḳāʾiḳu'l-eşyâʾ*: Zeydî-Mu'tezilî düşüncenin kelâm, fıkıh, cedel, münazara, mezhepler tarihi disiplinlerinde kullanılan kavramla-

---

57 ör. bk. Cüşemî, *eṭ-Ṭabaḳatân*, 399; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel*, 198; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Ṭabaḳāti'l-Muʿtezile*, 117.

58 Ansari, "Mu'tezilîliğin Şiî Alımlanması (I): Zeydîler", 261.

59 İbn Şervîn'in fıkha dair bilinen ve Zeydî literatürde sıklıkla atıf yapılan eseri ise *el-Medḫal ilâ meẕhebi'l-Hâdî ʿaleyhi's-selâm* yahut *el-Medḫal ilâ meẕhebi'l-İmâm el-Hâdî-ilelḥaḳḳ*'tır; bk. Yahyâ b. el-Hüseyn es-San'ânî, *Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt*, 1/241; Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-meẕkûre*, 1/81; Kāsımî, *Kitâbü'l-Cevâhiri'l-muḍîʾe* (Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, ZA 283-03), 76; Muhammed Kâzım Rahmetî, *ez-Zeydiyye fî Îrân*, çev. Mustafa Ahmed el-Bekkûr (Beyrut: el-Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâseti's-Siyâsât, 2020), 164; Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh, *Aʿlâmü'l-müʾellifîne'z-Zeydiyye* (San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1439/2018), 1/530; Ahmed el-Hüseynî, *Müʾellefâtü'z-Zeydiyye* (Kum: Mektebetü Âyetullâhi'l-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî, 1413[/1992-1993]), 2/453.

60 bk. Ansari, "Dü kitâb-i tâze-yâb Muʿtezilî ez mekteb-i Rey", *Ez-gencîne-hâ-yi nüsaḫ-ı ḫaṭṭî: Muʿarrifî-yi dest-nivişte-hâ-yi erzişmend ez kitâbḫâne-hâ-yi büzürg-i cihân der Ḥavze-yi ʿulûm-i İslâmî* (İsfahan: Defter-i Teblîgāt-ı İslâmî, 1394 HŞ), 203; Ansari, "Mu'tezilîliğin Şiî Alımlanması (I): Zeydîler", 262.

61 Ansari –Schmidtke, "The Literary-Religious Tradition among Seventh/Thirteenth-Century Yemeni Zaydīs (II): The Case of ʿAbd Allāh b. Zayd al-ʿAnsī", *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions* (Atlanta, Georgia: Lockwood Press, 2017), 201-202. Ansî'nin icâzeti, ilgili kitap bölümünde 199-203 sayfa aralığında bulunmaktadır. Ansari, başlangıçta, Rebîulevvel 499/Aralık 1105 tarihinde Sa'de'de Ebû Muhammed el-Hasen b. Fâlit b. Abdillah b. Kahtân ez-Zühelî eş-Şeybânî (ö.?) tarafından istinsah edilen ve Milano Ambrosiana Kütüphanesi'nde bulunan nüshanın İbn Şervîn'in *el-Medḫal ilâ uṣûli'd-dîn*'i olabileceğini ve aynı zamanda Behşemî eserler içerisinde Yemen'e ilk ulaşan eserlerden biri olduğunu ifade etmiştir. Ansari'nin, İbn Şervîn'in *el-Medḫal ilâ uṣûli'd-dîn*'i olarak teşhis ettiği bu nüsha, Wilferd Madelung tarafından Nâtıkbilhakk'ın *Mebâdiʾü'l-edille*'si olarak tanıtılmıştır. Geniş bilgi için bk. Ansari - Schmidtke, "Muʿtazilism in Rayy and Astarābād", 40-41; Michael Allan Cook,

rının anlaşılması hususunda önemi hâiz olan ve iki farklı neşri yapılan[62] bu risalede İbn Şervîn, cevher, araz, çizgi, yüzey, mekân vb. gibi kozmolojiye; mevcûd, ma‘dûm, muhdes vb. gibi ontolojiye; ilim, itikad, cehl, zan, şek, zorunlu ve iktisabî bilgi vb. gibi epistemolojiye; delil, medlûl, münazara, cedel vb. gibi metodolojiye; sünnet, farz, mendûb, illet, emir-nehiy, umum-husus vb. gibi fıkıh ilmine; Adliyye, Mücbir ve Kaderî gibi mezhepler tarihine; tevhid vb. gibi ilâhiyyâta; va‘d-vaîd, hasen ve kabîh fiiller, zorunlu ve ihtiyarî fiiller, lütuf, ivaz, tövbe, büyük ve küçük günah gibi adalete; zât sıfatı, muktezî, muktezâ, musahhih, illet vb. gibi hâller teorisine ilişkin 120’den fazla terimi izah eder.[63]

iv) Bu makalede yayına hazırlanan *Yâḳûtetü’l-îmân ve vâsıṭatü’l-burhân.*

3. *Yâḳûtetü’l-îmân ve vâsıṭatü’l-burhân*

3.1. Eserin Aidiyeti ve Nüshaları

Yâḳûtetü’l-îmân ve vâsıṭatü’l-burhân’ın İbn Şervîn’e aidiyeti konusunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. İlk olarak eser, neşirde de kullanılan nüshanın girişinde “*el-Yâḳûte*; teʾlîfü’ş-Şeyḫi’l-celîl el-ʿAbbâs b. Şervîn raḍiya’llâhü ʿanhü” şeklinde açık bir biçimde İbn Şervîn’e nispet edilmektedir. Yazmanın girişinde eserin ismi her ne kadar kısa bir şekilde verilse de İbn Şervîn eserini *Yâḳûtetü’l-îmân ve*

Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 203; Rahmetî, *ez-Zeydiyye fî Îrân*, 165. Fakat Ansari, daha sonraki görüşünde bu eserin İbn Şervîn’e de ait olmayıp Sâhib b. Abbâd’ın eseri olabileceğini söylemektedir; Ansari, “Kitâbî-yi Kelâmî muhtemelen ez-Ṣâḥib b. ʿAbbâd”, *Berresî-hâ-yi târîḫî* (Erişim 17 Ağustos 2021).

[62] Ebü’l-Fadl el-Abbâs İbn Şervîn, *Ḥaḳāʾiḳu’l-eşyâʾ*, nşr. Hassan Ansari – Sabine Schmidtke (Ansari – Schmidtke, “Muʿtazilism in Rayy and Astarābād” içinde), 56-66; İbn Şervîn, *Ḥaḳāʾiḳu’l-eşyâʾ*, nşr. A. İskender Sarıca – Serkan Çetin (A. İskender Sarıca – Serkan Çetin, “Zeydî-Mu‘tezilî Düşüncede Terimler: İbn Şervîn’in *Ḥaḳāʾiḳu’l-eşyâʾ* Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi” içinde), *Kader* 19/2 (2021), 824-835.

[63] Geniş bilgi için bk. A. İskender Sarıca – Serkan Çetin, “Zeydî-Mu‘tezilî Düşüncede Terimler: İbn Şervîn’in *Ḥaḳāʾiḳu’l-eşyâʾ* Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi”, *Kader* 19/2 (2021), 814-823.

vâsıṭatü'l-burhân şeklinde isimlendirdiğini açıkça dile getirmektedir.[64] İkinci olarak, Yahyâ b. Hüseyn el-Bahrânî *Teẕkiretü'l-müctehidîn*'inde,[65] Mîrzâ Abdullah el-Efendî ise *Riyâd□u'l-ʿulemâʾ*'sında[66] İbn Şervîn'in *Yâḳūtetü'l-îmân ve vâsıṭatü'l-burhân*'ından söz etmektedirler. Yukarıda zikri geçen, Bahrânî ile aynı döneme ait müellifi meçhul risâlede de *Yâkūte* kaydedilmektedir.[67] Son olarak, aşağıdaki karşılaştırmada da görüleceği üzere Hasen b. Muhammed er-Rassâs'ın (ö. 584/1188) *Yâḳūte* üzerine yazdığı *et-Tibyân li-Yâḳūteti'l-îmân ve vâsıṭati'l-burhân* isimli şerhinde İbn Şervîn'in ismini birçok yerde açık bir şekilde zikretmesi[68] ve şerhte yaptığı –aşağıda örnekleri verilen– alıntılarla elimizdeki nüshadaki ibarelerin bire bir örtüşmesi *Yâḳūtetü'l-îmân*'ın İbn Şervîn'e ait olduğunu kesin bir şekilde ortaya koymaktadır:

---

[64] İbn Şervîn, *Yâḳūtetü'l-îmân ve vâsıṭatü'l-burhân* (Riyad: Mektetebü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748), 7.

[65] Bahrânî'nin eserlerinde İbn Şervîn'in eserine *Aḳviyetü'l-imân ve vâsıṭatü'l-burhân* olarak işaret edilmektedir. Ancak İbn Şervîn'in nisbesinde olduğu gibi bunun da tahkike dayalı hatalı bir okuma veya tercih olduğu açıkça görülmektedir. Nitekim muhakkikler başka nüshalarda "*Aḳviye*" yerine "*Yâḳūt*" ifadesinin yer aldığını belirtmektedir. Bk. Bahrânî, *Teẕkiretü'l-müctehidîn*, 80; Bahrânî, *Risâle fî meşâyiḫi'ş-Şîʿa*, 48.

[66] Eserin adını *Yâḳūtü'l-îmân ve vâsıṭatü'l-burhân* olarak veren Efendî, *Aḳviyetü'l-imân* isimlendirmesinin hatalı olduğu kanaatindedir. Efendî, *Riyâd□u'l-ʿulemâʾ*, 5/490. İbn Şervîn'e ilişkin bilgilerde Efendî'ye dayanan Muhsin el-Emîn, eserin adının *Taḳviyetü'l-imân ve vâsıṭatü'l-burhân* olmasının da mümkün olduğu kaydını düşmektedir; Emîn, *Aʿyânü'ş-Şîʿa*, 2/399a. Âgā Büzürg-i Tahrânî'de ise eserin adı "*Yâḳūtü'l-îmân* veya *Yâḳūtetü'l-îmân ve vâsıṭatü'l-burhân*" şeklinde kayıtlıdır; Tahrânî, *eẕ-Ẕerîʿa*, 25/272. Modern biyo-bibliyografik kaynakların bir kısmında bu verilere dayalı olarak aynı yanlış bilgiler kaydedilmişken, bir kısmında İbn Şervîn ve eseri hakkındaki malumatın tashih edildiği görülmektedir; el-Lecnetü'l-İlmiyye fî Müesseseti'l-İmâm es-Sâdık, *Muʿcemü't-türâs̱i'l-kelâmî: Muʿcem yetenâvelü ẕikra esmâʾi'l-müʾellefâti'l-kelâmiyye (el-maḫṭûṭât ve'l-maṭbûʿât) ʿabra'l-ḳurûn ve'l-mektebâti'lletî tetevefferu fîhâ nüsaḫuhâ* (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık 1423[/2003]), 5/532; el-Lecnetü'l-İlmiyye fî Müesseseti'l-İmâm es-Sâdık, *Muʿcemü ṭabaḳâti'l-mütekellimîn* (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık 1424[/2003-2004]), 2/213.

[67] Burada diğer kaynaklardan farklı biçimde eserin ismi doğru olarak "*Yâḳūtetü'l-îmân ve vâsıṭatü'l-burhân*" şeklinde verilmektedir; *Esmâʾül-meşhûrîn mine'l-ʿulemâ*, 416.

[68] ör. bk. Hasen b. Muhammed er-Rassâs, e*t-Tibyân li-Yâḳūteti'l-îmân* (Mektebetü'l-Evkāf, 2401), *76b*, 95a, 116b.

İbn Şervîn ***Yâḳūtetü'l-îmân ve vâsıṭatü'l-burhân***	**Hasen b. Muhammed er-Rassâs** ***et-Tibyân li-Yâḳūteti'l-îmân ve vâsıṭati'l-burhân***
فإن قال قائل: فما العدل؟ فقل: العلم بتنزيه الله -عز وجل- عن القبائح كلها، والعلم بأن جميع أفعاله حسنة. وتفسير ذلك: أن تعلم أنه -سبحانه- لا يخلق أفعال العباد ولا يريد الكفر ولا يضل ولا يختار الظلم، وأنه -سبحانه- يكره المعاصي ويريد الطاعات، ولا يؤاخذ ولداً بذنب والده، ولا يؤلم الأطفال في الآخرة، ولا يقضي ما نهى عنه ونفر منه، ولا يأمر الكافر بالإيمان إلا بعد إقداره عليه. وتعلم أن قدرة العباد توجد قبل أفعالهم، وأن قدرة الإيمان هي قدرة على العصيان، وأنه -سبحانه- يفعل بنا ما هو أصلح لنا في ديننا.[69]	ولما فرغ الشيخ الجليل الزاهد السعيد أبو الفضل العباس بن شروين رضي الله عنه من الكلام في الأصل الأول من أصول الدين وهو التوحيد تكلم في الأصل الثاني وهو العدل فقال: **فإن قال قائل: فما العدل؟ فقل: العلم بتنزيه الله -عز وجل- عن القبائح كلها، والعلم بأن جميع أفعاله حسنة. وتفسير ذلك: أن تعلم**[70] **أنه -سبحانه- لا يخلق أفعال العباد ولا يريد الكفر ولا يضل ولا يختار الظلم، وأنه -سبحانه- يكره المعاصي ويريد الطاعات، ولا يؤاخذ ولداً بذنب والده، ولا يؤلم الأطفال في الآخرة، ولا يقضي ما نهى عنه ونفر منه، ولا يأمر الكافر بالإيمان إلا بعد إقداره عليه. وتعلم أن قدرة العباد توجد قبل أفعالهم، وأن قدرة الإيمان هي قدرة على العصيان، وأنه -سبحانه- يفعل بنا ما هو أصلح لنا في ديننا.**[71]
دليل ثانٍ :**لو خلقها لجاز أن تقع محكمة متقنة من جاهل بها؛ لأنه -تعالى- لا يفتقر في إحكامها وإتقانها إلى علمنا، وهذا يؤدي إلى أن يستوي حال العالم بالتحريف من الجاهل المنقوص في بعض الحرف والصناعات في وقت من الأوقات، وهذا فاسد.**[72]	وأما الطريقة الثانية التي ذكر الشيخ الجليل رضي الله عنه في الدلالة على أن أفعال العباد لا يجوز أن تكون من خلق القديم جل وعز فهي أنها لو كانت من خلقه تعالى **لجاز أن تقع متقنة من جاهل بها؛ لأنه -تعالى- لا يفتقر في إحكامها وإتقانها إلى علمنا، وهذا يؤدي إلى أن يستوي حال العالم بالتحريف وحال الجاهل المنقوص في بعض الحرف والصناعات في وقت من الأوقات، وهذا فاسد.**[73]

69 İbn Şervîn, *Yâḳūtetü'l-îmân ve vâsıṭatü'l-burhân* (Mektetebü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748), 12 (str. 9-14).

70 Şerhin yazma nüshasında ifade "يعلم" şeklindedir.

71 Hasen b. Muhammed er-Rassâs, e*t-Tibyân li-Yâḳūteti'l-îmân* (Mektebetü'l-Evkāf, 2401), 116[b] *(*str. 3-17).

72 İbn Şervîn, *Yâḳūtetü'l-îmân ve vâsıṭatü'l-burhân*, 12 (str. 21-23).

73 Hasen b. Muhammed er-Rassâs, e*t-Tibyân li-Yâḳūteti'l-îmân* (Mektebetü'l-Evkāf, 2401), 163[b]-164[a].

Yukarıdaki bilgilerden hareketle İbn Şervîn'e aidiyeti şüphesiz olan ve yakın zamana kadar kayıp olarak bilinen[74] *Yâḳūtetü'l-îmân ve vâsıṭatü'l-burhân*'ın günümüze ulaşan ve birisi tarafımızca bulunarak neşre esas alınan, dolayısıyla kesin, diğeri ise ihtimalli iki nüshası bulunmaktadır:

Birinci nüsha, Riyad Melik Fehd Millî Kütüphanesi'nde (Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye), 748 numarada kayıtlı bir mecmua içerisinde yer almaktadır. Hususen İbn Şervîn'in eserinde bir istinsah tarihi veya müstensih ismi kaydı söz konusu değildir. Maamâfih, aynı mecmua içerisinde yer alan *Taʿlîḳu't-Tebṣıra* isimli eserin başında nüshanın el-Hasen b. Muhammed b. Ahmed b. Ali Ebi'l-Aşîre'ye ait olduğu bilgisi yer almakta, sonunda ise "552 senesi Cemâziyelâhir ayının 7'si Cuma gecesi el-Hasen b. Muhammed b. Ahmed b. Ali Ebi'l-Aşîre'nin istinsahı tamamladığı" şeklinde bir ferağ kaydı bulunmaktadır.[75] Mecmuanın tamamında bu meseleye ilişkin var olan tek veri de budur. Mecmuadaki tüm eserlerin aynı kalemden çıktığı göz önünde bulundurulduğunda, İbn Şervîn'in eserinin müstensihinin mezkûr zât olduğu kesinlik derecesinde söylenebilecektir. İstinsah tarihinin de *Taʿlîḳu't-Tebṣıra* ile aynı veya ona çok yakın bir tarih olması kuvvetle muhtemeldir.

Eserin ulaşamadığımız ikinci nüshası ise, 7 varak olarak *Yâḳūtetü'l-îmân ve vâsıṭatü'l-burhân fî uṣûli'd-dîn* başlığıyla Seyyid Allâme el-Murtazâ b. Abdillah el-Vezîr (Âlü'l-Vezîr) Kütüphanesi'nde 99 numaralı mecmua içerisinde yer almaktadır.[76] Yazmaya ulaşamadıklarını belirten Thiele, Ansari ve Schmidtke, herhangi bir gerekçe belirtmeksizin bu nüshanın İbn Şervîn'in *Yâḳūtetü'l-îmân*'ı değil, Hasen er-Rassâs'ın *et-Tibyân* isimli şerhinin bir parçası olabileceğini öne sürmüşlerdir.[77] Ancak Âlü'l-Vezîr Kütüphanesi'ndeki yazmanın

---

[74] Ansari – Schmidtke, "Muʿtazilism in Rayy and Astarābād", 44; Ansari, "Mu'tezilîliğin Şiî Alımlanması (I): Zeydîler", 262. Jan Thiele, "Propagating Muʿtazilism in the VIth/XIIth Century Zaydiyya: The Role of al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ", *Arabica* 57/5 (January 2010), 550.

[75] Ebû Muhammed İsmâil b. Ali b. İsmâil el-Ferrezâdî, *Taʿlîḳu't-Tebṣıra* (Riyad: Mektetebü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748), 41, 120.

[76] Abdullah Muhammed el-Hibşî, *Fihrisü maḫṭûṭâti baʿḍi'l-mektebâti'l-ḫâṣṣa fîl-Yemen*, thk. Julian Johansen (Londra: Müessesetü'l-Furkān li't-Türâsi'l-İslâmî, 1994), 49; Vecîh, *Aʿlâmü'l-müʾellifîne'z-Zeydiyye*, 1/500; Vecîh, *Meṣâdıru't-türâs̱ fi'l-mektebâti'l-ḫaṣṣâ fi'l-Yemen* (San'â: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1422/2002), 2/396-397.

[77] Thiele, "Propagating Muʿtazilism in the VIth/XIIth Century Zaydiyya", 550, dip. 81; Ansari – Schmidtke, "Muʿtazilism in Rayy and Astarābād", 41, dip. 35. Aynı iddia –muhtemelen onlara istinad eden– Rahmetî tarafından da ileri

da elimizdeki tam nüsha gibi kısa olması ve iki mecmua içerisinde ortak başka bir metnin yer alması, mezkûr isimlerin varsayımından farklı biçimde Âlü'l-Vezîr Kütüphanesi'ndeki yazmanın da tam bir *Yâḳūtetü'l-îmân* nüshası olma ihtimalini güçlendirmektedir.

3.2. Yazma Nüshanın Yer Aldığı Mecmuanın Tavsifi

İbn Şervîn'in *Yâḳūtetü'l-îmân*'ının neşre temel teşkil eden nüshasının da yer aldığı Riyad Melik Fehd Millî Kütüphanesi'nde (Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye) 748 numarada kayıtlı mecmua kayda değer başka birtakım eserleri de ihtiva etmektedir. Mecmuadaki eserlerin hattı, hicrî V. asırda telif edilen ve Yemen'de bulunan diğer yazmaların hattına benzemektedir. Binaenaleyh mecmuanın Yemen'den söz konusu Kütüphane'ye intikal etmiş olması muhtemeldir. Başı ve sonu eksik olan mecmuanın orijinal varak numaralandırması bulunmayıp, sonradan sayfa numaralarının eklendiği görülmektedir. Mecmuada 1-7. sayfa aralığında yer alan ilk eserin ne olduğu ve müellifin kim olduğu hakkında kesin bir veri bulunmamaktadır. Bununla birlikte eserin sonunda, müellif adı zikredilmeksizin "imâmet meselesi, bunun temelleri ve ona ilişkin tali bahislerle ilgili olarak *Kitâbü'd-Diʿâme*'ye müracaat edilmesi"nin salık verildiği görülmektedir (Mecmua, s. 7). Burada zikri geçen *Kitâbü'd-Diʿâme*'nin, Taberistan Zeydîliği imamlarından Nâtık-bilhak Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn el-Buthânî'ye ait *Kitâbü'd-Diʿâme fi'l-imâme* (ya da: *ed-Diʿâme fî tes̱bîti'l imâme*) olduğu –eserin Zeydî gelenekte tuttuğu yer göz önünde bulundurulduğunda– hemen hemen kesinlik derecesindedir. Müelliflerin herhangi bir meselede kendi eserlerine atıf yapmalarının teamül ve mutat olmasına binaen –kesin bir kanaat öne sürmek mümkün olmamakla birlikte– mecmuanın içinde yer alan bu ilk eserin Nâtık-bilhakk'ın eserlerinden biri olması muhtemel görülebilecektir. Nâtık-bilhakk'ın mevcut eserleri arasında[78] imâmet bahsini *Kitâbü'd-Diʿâme*'ye atıf yaparak kapatan bir eser ise tespit edilememiştir. Bu durumda –mecmuada yer alan söz konusu eser şayet

---

sürülmüştür; Rahmetî, *ez-Zeydiyye fî Îrân*, 165. Bu farazî ve çıkarımsal tespitin dayanağı, Hasen b. Muhammed er-Rassâs'ın şerhinde, İbn Şervîn'in kendi eserinde de açıkça ifade ettiği üzere *Yâḳūte*'nin sekiz asıl üzere tertip edildiğinin zikredilmesi olmalıdır. Muhtemelen Rassâs'ın sadece tevhîd ve adl bahislerini şerh etmesine rağmen hayli hacimli olan eserine kaynaklık eden ve sekiz aslı içeren bir eserin, değerlendirmeye konu olan nüsha gibi yedi varaktan ibaret olabileceği ihtimal dışı görülmüş olmalıdır.

78 Nâtık-bilhak el-Buthânî'nin basılı ve yazma hâlindeki eserleri için bk. Vecîh, *Aʿlâmü'l-müʾellifîne'z-Zeydiyye*, 2/447-448; Muhammed b. Şerefüddin b. Abdillah el-Hüseynî, *Meṣâdıru ʿilmi'l-kelâmi'z-Zeydî* (Riyad: Dâru Fâris, 1443/2022), 168-178, 350-352.

Nâtık-bilhakk'a ait ise– onun *el-Mebâdiʾ fî ʿilmi'l-kelâm*'ının[79] şimdiye kadar tespit edilememiş bir nüshası olması muhtemeldir.

Mecmuada ikinci sırada, 7-16. sayfalar arasında bu makalede yayına hazırlanan, İbn Şervîn'in *el-Yâḳûte/ Yâḳûtetü'l-îmân ve vâsıṭatü'l-burhân fî uṣûli'd-dîn* adlı eseri yer almaktadır.

Mecmua içerisinde 17-18. sayfalarda, bir eser değil, Hz. Peygamber'e nispet edilen bir rivayete dayalı olarak, ona Cebrâil tarafından öğretilen bir müstecap dua bulunmaktadır. Bunun hemen akabinde ise mecmuanın üçüncü eseri olarak, müellif ve eser hakkında herhangi bir veriye ulaşamadığımız, Ebû Ca'fer künyeli bir şahsa nispet edilen *en-Nesîm fi'l-uṣûl* adlı eserin yalnızca yarım sayfalık bir kısmı yer almaktadır. Girişte "Dinin temeli (*uṣûlü'd-dîn)* fiil, fail ve bu ikisine ulaştıran hususların bilinmesidir. Çünkü her şer'î fiil ancak bu bilgi ile geçerlilik kazanır." denilmektedir. Akabinde bu bilgiye ulaştıran şeyin delil üzerinden nazar olduğu, ilk olması sebebiyle en yüce failin Allah, fiillerin en şereflisinin de ilâhî fiiller olduğu, marifetullaha ulaşılmadığı takdirde Allah'a asi olup helâke uğramaktan emin olunamayacağı, bu bilgiye ulaşmada taklidin caiz olmadığı gibi bir Mu'tezilî eserin klasikleşmiş giriş ifadeleri bulunmaktadır.[80] *en-Nesîm fi'l-uṣûl*'den sonraki iki sayfa (19-20) ise yine tespit edemediğimiz başka bir eserin parçaları gibi görünmektedir.

Mecmuanın kayıt kartında *Mesâʾil fî uṣûli'l-Muʿtezile* başlığı ile kaydedilen ve mecmua içerisinde 21-34 sayfaları arasında yer alan dördüncü eserin baş kısmı eksiktir ve eser içerisinde nispeti tespit edebileceğimiz herhangi bir veri bulunmamaktadır. Ancak metin tetkiki neticesinde *Mesâʾil fî uṣûli'l-Muʿtezile* şeklinde kaydedilen bu eserin, Nâtık-bilhakk'ın ağabeyi, Zeydî imam Müeyyed-billâh Ahmed b. el-Hüseyn el-Buthânî'nin *et-Tebṣıra fi't-tevḥîd ve'l-ʿadl* isimli eserinin bir nüshası olduğu tespit edilmiştir.

Mecmuanın 34-39 sayfa aralığında, yayın aşamasında olan başka bir makalede giriş ve tetkikiyle birlikte tarafımızdan neşre hazırlanan Kādî Abdülcebbâr'ın *Ḥudûdü'l-elfâẓ*'ı yer almaktadır. Bu eser,

---

[79] Milano'da Biblioteca Ambrosiana'da ar. X 96 Sup. numarasıyla kayıtlı 67 varaklık bir eser, Madelung tarafından Nâtık-bilhakk'ın *el-Mebâdiʾ fî ʿilmi'l-kelâm*'ı olarak tanıtılmıştır; Madelung, "Zu einigen Werken des Imams Abū Ṭālib an-Nāṭiq bi l-Ḥaqq", *Der Islam* 63/1 (1986), 5-10. Ansari ve Schmidtke ise aynı nüshanın İbn Şervîn'in *el-Medḫal ilâ uṣûli'd-dîn* adlı eseri olduğu kanaatindedir; bk. yk. dip. 14.

[80] Ebû Ca'fer, *en-Nesîm fi'l-uṣûl* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748), 18.

"*Kitâbü'l-Ḥudûd* sona erdi" ibaresi ve hamdele ve salvele ile bitmekte,[81] aynı sayfanın devamı ve takip eden sayfada ise mahiyeti/aidiyeti tespit edilemeyen, varlıkları niteleyen sıfat ve hükümlerin tasnifi ve aklî bilgilerin neler olduğunu veren kısa birer fasıllık açıklamalar bulunmaktadır. Aklî bilgilere ilişkin bu faslın sonunda "*el-ʿUlûm* sona erdi (*temmet*)" ibaresinin yer almasına bakılırsa, bu kısım ya başka bir eserin son kısmından iktibas ya da mecmuaya dercedilmiş müstakil bir fasıl olmalıdır.

Mecmuanın 41-120 sayfa aralığında döneminin önde gelen Zeydî âlimlerinden Ebû Muhammed İsmâil b. Ali b. İsmâil el-Ferrezâdî'nin (V./XI. yy.'ın sonu-VI./XII. yy.'ın başı) Müeyyed-billâh'ın *et-Tebṣıra*'sı üzerine yazdığı *Taʿlîḳu't-Tebṣıra* isimli eser bulunmaktadır.[82] Yukarıda ifade edildiği üzere mecmua içerisinde istinsah/ferağ ve müstensih kaydının yer aldığı tek eser budur.

Mecmuanın 121-145 sayfa aralığı, yine müellif ve eser hakkında herhangi bir bilgi tespit edemediğimiz Ebü'l-Kasem Muâz b. Ebi'l-Hayr el-Hemedânî'nin *Mühecü'l-ʿulûm* adlı eserini muhtevidir. Giriş sayfasının kenarında, müstensihin başka bir nüshadan naklettiği ve o nüshada başlık kısmında müellifin ifadesi olarak yer aldığı anlaşılan, eserin telifine ilişkin "eş-Şerîf Ebû Abdillah el-Hasen b. Abdillah b. Ahmed b. Ali el-Hasenî, el-Emîr Ebü'l-Fütûh aracılığıyla [itikada ilişkin] temel ilkeleri (*uṣûl*) ve aklî bahislere giriş mahiyetindeki hususları (*temhîd fi'l-ʿuḳûl*) muhtevi muhtasar bir eser yazmamı talep etti." ibaresi yer almaktadır.[83] Eserin sonunda da telifinin Hâdî-ilelhak Yahyâ b. el-Hüseyn'in kabri (*meşhed*) yanında tamamlandığı kaydedilmektedir.[84] Cevherler ve Behşemî düşünceyi takip ederek özellikle arazlar konusunu detaylı bir şekilde ele alarak başlayan eser daha sonra "*mesʾele*" başlığı altında diğer kelâmî konulara yer vermektedir.

Mecmua içerisinde son olarak Mehdî-lidînillâh Ebû Abdillah Muhammed b. el-Hasen ed-Dâî el-Hasenî'nin[85] (ö. 360/971) *Ḥaḳāʾiḳu'l-*

---

[81] Kâdî Abdülcebbâr, *Ḥudûdü'l-elfâẓ* (Riyad: Mektetebü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748), 39.

[82] Ferrezâdî ailesi, Ebû Muhammed el-Ferrezâdî ve eser hakkında bilgi için bk. Ansari, "Muʿtezilîliğin Şiî Alımlanması (I): Zeydîler", 264-265; Muhammed el-Hüseynî, *Meṣâdıru ʿilmi'l-kelâmi'z-Zeydî*, 412-413.

[83] Ebü'l-Kasem Muâz b. Ebi'l-Hayr el-Hemedânî, *Mühecü'l-ʿulûm* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748), 121.

[84] Hemedânî, *Mühecü'l-ʿulûm* (Mektetebü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748), 145.

[85] Hayatı hakkında bk. Muhammed el-Hüseynî, *Meṣâdıru ʿilmi'l-kelâmi'z-Zeydî*, 337-341.

aʿrâż ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ isimli risâlesi yer almaktadır ve risâlenin sonu eksiktir.

3.3. *Yâḳūtetü'l-îmân ve vâsıṭatü'l-burhân'ın* Muhtevası

Yâḳūtetü'l-îmân'ın sistematiği Zeydî-Mu'tezilî kelâm metinlerinde zaman zaman kısmen farklı formlarıyla rastlandığı biçimde sekiz temel ilke üzerine kuruludur. Muhtemelen ezberlenmeye elverişli olması için kısa bir şekilde tasarlanan eserin girişinde İbn Şervîn ilk önce dinin temel ilkelerine yer vermektedir. Genellikle Zeydî-Mu'tezilî metinlerde çift taraflı tek ilkeler olarak kabul edilen *vaʿd-vaʿîd* ve *emr bi'l-maʿrûf ve nehy ʿani'l-münker*i ayıran İbn Şervîn, kendine özgü bir biçimde "dinin temel ilkeleri" (*uṣûlü'd-dîn),* başka bir deyişle temel itikadî esaslarının sekiz tane olduğunu belirterek bunları i. *Tevḥîd*, ii. *ʿAdl*, iii. *Vaʿd*, iv. *Vaʿîd*, v. *Emr bi'l-maʿrûf*, vi. *Nehy ʿani'l-münker*, vii. *Nübüvvet*, viii. *İmâmet* şeklinde sıralar.[86] *Yâḳūtetü'l-îmân*'ın sekiz temel ilke üzerine kurulan bu sistematiğinin sonraki dönemde Abdullah b. Zeyd el-Ansî'nin (ö. 667/1269) eserlerinde rastlanan tasnif biçimine benzer olabileceği tespiti, esasların sayısı açısından isabetli olmakla birlikte[87] iki müellifin sekiz temel ilke anlayışı birbirinden oldukça farklıdır. Nitekim İbn Şervîn'in yukarıda yer verilen sekiz temel ilkesinden farklı olarak Ansî ilkeleri i. *Tevḥîd*, ii. *ʿAdl*, iii. *Nübüvvât*, iv. *Şerâʾiʿ*, v. *İmâmet*, vi. *Emr bi'l-maʿrûf ve nehy ʿani'l-münker*, vii. *Vaʿd ve vaʿîd*, viii. *Esmâʾ ve aḥkâm* şeklinde belirler.[88]

---

[86] İbn Şervîn, *Yâḳūtetü'l-îmân* (Mektetebü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748), 8.

[87] Ansari – Schmidtke, "Muʿtazilism in Rayy and Astarābād", 51.

[88] Hüsâmeddin Abdullah b. Zeyd b. Ahmed b. Ebi'l-Hayr el-Ansî, *el-Maḥaccetü'l-beyḍâʾ fî uṣûli'd-dîn* (Münih: Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab. 1286), 3ᵃ (str. 10-12*). es-Sirâcü'l-vehhâc'ında aynı içeriği kısmî ibare farklılıklarıyla* i. Allah ve kemal sıfatlarını, ii. *ʿAdl* ve hikmetini, iii. Hz. Peygamber'in nübüvvetini, iv. Onun Allah'tan getirdiği hususlarda doğruluğunu, v. İmâmeti, vi. *Emr bi'l-maʿrûf ve nehy ʿani'l-münker*in gerekliliğini, vii. *Vaʿd ve vaʿîd*i, viii. *Esmâʾ ve aḥkâm*ı bilmek olarak *kaydeder; Ansî, es-Sirâcü'l-vehhâc[ü'l-mümeyyiz beyne'l-istiḳāme ve'l-iʿvicâc*] (Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz, Glaser 123), 180ᵇ-181ᵃ. *et-Temyîz*'inde ise başlıklarda ilkelerin bir kısmını bir arada zikrederek i. *Tevḥîd*, ii. *ʿAdl*, iii-iv. *Nübüvvât ve şerâʾiʿ*, v. *İmâmet*, vi-vii. *Vaʿd ve vaʿîd* viii. *Esmâʾ ve aḥkâm* tasnifi yer alır; *et-Temyîz beyne'l-İslâm ve'l-Muṭarrifiyye eṭ-ṭaġām* (San'â: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, ZA: 344-01), 1ᵇ, 8ᵇ, 10ᵇ, 12b, 13ᵇ, 14ᵇ. Ansî bu eserinin girişinde Hâdî[-ilelhak] ve başka âlimlerin beyanına göre de *uṣûlü'd-dîn*in şu sekiz asıldan ibaret olduğunu belirtir: i. *Tevḥîd*, ii. *ʿAdl*, iii. *Nübüvvât*, iv. *Şerâʾiʿ*, v. *İmâmât*, vi. *Cihâd* (buna müteallık [ve Zeydî düşüncede önem arz eden meseleler olarak] *fesâdın izâlesi, hicret, velâ ve berâ*), vii. *Vaʿd ve vaʿîd*, viii. *Esmâʾ ve aḥkâm*; Ansî, *et-Temyîz,* 1ᵇ. İbn Şervîn'in Mu'tezile'nin temel esaslarını ayırarak ortaya koyduğu tasnife kaynaklık etmesi muhtemel –amelî ve ahlâkî ilkeler de eklenerek genişletilmiş– bir benzeri Kāsım b. İbrâhim er-Ressî'de görülmektedir. Onun

*Uṣûlü'd-dîn*i yukarıda zikredildiği şekilde belirleyen İbn Şervîn her bir ilkeye iki meseleyi eklediğini ifade etse de[89] bunların altında iki meseleden daha fazlasına değinmektedir. İlk önce soru-cevap formatında (*in ḳâle ḳāʾilün fe-ḳul*) her bir ilkenin ne anlama geldiğine ilişkin açıklamalara yer veren İbn Şervîn, akabinde ise ilkelerin altında ele aldığı her bir meseleye ilişkin iki delil sunar. O, metin içerisinde bu iki delilin dışında muhaliflerinin görüş ve itirazlarına yer vermediği gibi kelâmî meseleler dışında herhangi bir konuya da değinmez. Binaenaleyh, Hasen b. Muhammed er-Rassâs'ın fıkıh usulüne dair eseri *el-Fâʾiḳ fî uṣûli'l fıḳh*'ta *Yâḳūte*'nin şerhi olan *et-Tibyân*'a atıfta

---

ifadesiyle *uṣûlü'd-dîn* şu on sekiz ilkedir: i. Tevhîd, ii. Adl, iii. Va'din tasdiki, iv. Vaîd, v. Nübüvvet, vi. İmâmet, vii. Velâ', viii. Berâ', ix. Namaz, x. Zekât, xi. Oruç, xii. Hac, xiii. Cihad, xiv. Emr bi'l-ma'rûf, xv. Nehy ani'l-münker, xvi. Ebeveyne iyilik, xvii. Akraba ile irtibatı koparmamak, xviii. Kendisi için istediğini insanlar için de istemek ve kendisi için hoşlanmadığını onlar için de kerih görmek; bk. Ebû Muhammed el-Kāsım b. İbrâhim el-Hasenî el-Alevî er-Ressî, *Fuṣûl fi't-tevḥîd*, thk. Abdülkerîm Ahmed Cedbân (*Mecmûʿu kütüb ve resâʾili'l-İmâm el-Ḳāsım b. İbrâhîm er-Ressî* içinde; San'â: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1422/2001), 1/653. İbn Şervîn öncesi ve sonrası Zeydî gelenekte *uṣûlü'd-dîn*i kısmen farklı içeriklendirmelerle sekiz esas olarak tespit edenler olduğu gibi, daha az ya da daha çok sayıda ilke olarak belirleyenler de bulunmaktadır; ör. bk. Muhammed b. Kāsım er-Ressî (ö. 284/897): i. Ma'rifetullah, ii. Adl, iii. Va'd ve vaîd, iv. Melekleri bilmek ve onlara iman, v. Peygamberleri bilmek, vi. Kitapları bilmek, vii. İmâmet, viii. Birr ve fücûru bilmek, ix. İsmet; bk. Muhammed b. Kāsım b. İbrâhim er-Ressî, *el-Uṣûlü's-semâniye*, thk. Abdullah b. Hammûd el-İzzî (Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1421/2001), 36, 40, 42, 47, 53, 59, 64, 72, 74; Hasen b. Muhammed er-Rassâs: i. *Tevḥîd*, ii. *ʿAdl*, iii. *Vaʿd ve vaʿîd*; Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *el-Mûcez fî uṣûli'd-dîn* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Abdülazîz el-Âmme, 2691), 113[b]; Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs (ö. 621/1224): i. *Tevḥîd*, ii. *ʿAdl*, iii. *Vaʿd ve vaʿîd*; bk. Şemsüddin Ebü'l-Hasen Ahmed b. Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *Miṣbâḥu'l-ʿulûm fî maʿrifeti'l-Ḥayyi'l-Ḳayyûm*, thk. el-Murtazâ b. Zeyd el-Mahatverî el-Hasenî (San'â: Mektebetü Bedr li't-Tıbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1424/2003), 14 (İlginç olan baba-oğul her iki Rassâs'ın da bu üç ilkenin her birinin altında onar meselenin yer aldığını ve toplam otuz esas bulunduğunu söylemeleri, örneğin *tevḥîd*in altında "âlemin bir yaratıcısının olduğu", "Allah Teâlâ'nın kadîm olduğu", "O'nun kādir olduğu", "âlim olduğu" vb. hususları zikrederek ilkelere müteallık bahislerin açılımıyla bunları tadat ve izah etmeleridir); Hüseyn b. Bedreddin (ö. 663/1265): i. *Tevḥîd*, ii. *ʿAdl*, iii. *Nübüvvât*, iv. *İmâmet*, v. *Emr bi'l-maʿrûf ve nehy ʿani'l-münker,* vi. *Vaʿd ve vaʿîd*; Emîr Ebû Abdillah Şerefeddin el-Hüseyn b. Muhammed Bedreddin b. Ahmed el-Hasenî el-Hâdevî el-Yemenî, *el-ʿİḳdü's-semîn fî maʿrifeti rabbi'l-ʿâlemîn*, thk. İsmâil b. Mecdüddin b. Muhammed el-Müeyyedî (Sa'de: Merkezü Ehli'l-Beyt, 1423/2002), 18, 32, 37, 41, 49, 50.

[89] İbn Şervîn, *Yâḳūtetü'l-îmân* (Mektetebü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748), 8.

bulunmasından[90] hareketle ortaya konulan *Yâḳūte*'nin fıkıh usulüne ilişkin konuları da içerebileceği yönündeki varsayımın[91] isabetli olmadığı söylenebilecektir.

3.4. Metin-Şerh İlişkisi

İbn Şervîn'in metni üzerine VI./XII. yüzyıl Yemen Zeydîleri içerisinde Behşemî kelâm geleneğinin önemli bir temsilcisi olan Hasen b. Muhammed er-Rassâs[92] *et-Tibyân li-Yâḳūteti'l-îmân ve vâsıṭati'l-burhân* başlığıyla bir şerh kaleme almıştır. Günümüze ulaştığı bilinen iki nüshası bulunan[93] ve metnin tamamını kapsamayan *et-Tibyân*, "Tevhîd" ve "Adl" bölümlerinin şerhiyle sınırlıdır. Aşağıdaki alıntılarda da görüleceği üzere Rassâs, metni aşarak oldukça kapsamlı ve

---

[90] Örneğin bk. Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *el-Fâʾiḳ fî uṣûli'l fıḳh* (Viyana: Österreichische Nationalbibliothek, Gl. 157), 22[a] (str. 1, 18), 55[b] (str. 15).

[91] Ansari – Schmidtke, "Muʿtazilism in Rayy and Astarābād", 51, dip. 50.

[92] Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Thiele, "Propagating Muʿtazilism in the VIth/XIIth Century Zaydiyya", 536-558; Muhammed el-Hüseynî, *Meṣâdıru ʿilmi'l-kelâmi'z-Zeydî*, 228-233, 476-497.

[93] Başı ve sonu eksik olan ilk nüsha San'â el-Câmiu'l-kebîr: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, nr. 2401'de yer almaktadır. Bu nüshadan oluşturulan bir mikrofilm ise Kahire'de Ma'hedü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye, nr. 219'da kayıtlıdır. Başlangıcı eksik olan ikinci nüsha ise Milano: Biblioteca Ambrosiana, ar. E 208, 9[a]-160[b] aralığında bulunmaktadır. Eserin bölüm başlıkları için bk. Ansari – Schmidtke, "Muʿtazilism in Rayy and Astarābād", 47-51.

açıklayıcı bir şerh ortaya koymayı hedeflemiş, ancak muhtemelen erken yaşta vefat etmesinden dolayı bunu gerçekleştirememiştir.[94] Bizzat Rassâs metinde eserini *şerḥ* olarak nitelerken[95] elimizdeki nüsha, ikinci cildin başında müstensihin *cemeʿahû* şeklindeki ifadesiyle

---

[94] Thiele, "Propagating Muʿtazilism in the VIth/XIIth Century Zaydiyya", 549; Orhan Şener Koloğlu, "Rassâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/414. Esasen Hasen b. Muhammed er-Rassâs'ın diğer eserlerinde *et-Tibyân*'a atıf yapması (ör. bk. Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât ʿan ḫaṣâʾiṣi'l-müʾe<u>ss</u>irât ve'l-muḳteżiyât*, nşr. Serkan Çetin vd. [Bursa: Emin Yayınları, 2021], 29, 30, 39; Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *el-Kâşif li'l-beṣâʾir ʿan i<u>s</u>bâti'l-cevâhir*, nşr. Serkan Çetin [İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021], 17, 20, 22; Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *eṭ-Ṭarâʾiḳu'l-müstaḥde<u>s</u>e*, nşr. Mostafa Ahmadi vd. [Mostafa Ahmadi – Hassan Ansari – Jan Thiele, "'The New Methods' (*al-Ṭarāʾiq al-mustaḥdaṯa*) by al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ: *Editio Princeps* of a Treatise on Miscellaneous Theological Topics" içinde], *Nouvelles Chroniques du manuscrit au Yémen* 11 [Juillet 2020], 96; Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *el-Fâʾiḳ fî uṣûli'l-fıḳh* [Österreichische Nationalbibliothek, Gl. 157], 22[a] (str. 1, 18), 55[b]; Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *el-ʿAşru'l-fevâʾidü'l-lâzime ʿan ṣîġati delîl*[in] *vâḥid*, nşr. Hassan Ansari vd. [Hassan Ansari – Ehsan Mousavi Khalkhali – Jan Thiele, "Why Humans Refrain from Lying: A Critical Edition of al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ's *al-ʿAshr al-fawāʾid al-lāzima ʿan ṣīghat dalīl wāḥid*" içinde], *Shii Studies Review* 6/1-2 [2022], 443.), *et-Tibyân*'ın kuvvetli ihtimalle –şayet tümü eş zamanlı değil ise– diğer eserlerinden önce ve hayatının erken bir döneminde yazıldığına işaret olarak görülebilir. *et-Tibyân*'da hocası Ebü'l-Fazl Şemsüddin Caʿfer b. Ahmed b. Abdisselâm el-Bühlûlî el-Ebnâvî'den (ö. 573/1177) "Allah izzetini devam ettirsin" şeklinde bahsetmesi de (Hasen b. Muhammed er-Rassâs, e*t-Tibyân li-Yâḳûteti'l-îmân* [Milano: Biblioteca Ambrosiana, ar. E 208], 79[a]'dan naklen Ahmadi –Ansari – Thiele, "The New Methods", 81) onun şerhe hocası hayatta iken ve dolayısıyla erken yaşta başladığını göstermektedir. Ayrıca kendisinin bir diğer kelâm eseri olan *Kitâbü't-Taḥṣîl fî ʿilmi'l-uṣûl*'ün yeniden düzenlenmiş versiyonu olan *Tehẕîbü't-Taḥṣîl fi't-tevḥîd ve't-taʿdîl*'inin girişinde "kelâm ilmine ilişkin orta, kısa ve hacimli (*el-vasîṭ ve'l-vecîz ve'l-basîṭ*) birçok eser yazdığını" dile getirmesi (Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *Tehẕîbü't-Taḥṣîl fi't-tevḥîd ve't-taʿdîl* [Riyad: Mektebetü'l-Melik Abdülazîz, 2691], 3[a-b]) diğer eserlerinin telifini tamamladığı ve onun kaleminden çıkan son eserin *Tehẕîbü't-Taḥṣîl* olduğu izlenimini vermektedir. Bütün bunlardan hareketle, Rassâs'ın *Yâḳûte* şerhine genç yaşta başladığı, ancak şerhini ana metinden farklı olarak yalnızca "Tevhîd" ve "Adl" bahislerini içerecek tarzda planlandığı ve dolayısıyla kalan altı ilkeyi bilinçli olarak şerh etmediği kuvvetli bir ihtimal olarak görülmelidir. Öte yandan, Rassâs'ın *et-Tibyân*'da *eṭ-Ṭarâʾiḳu'l-müstaḥde<u>s</u>e*'ye atıf yapıyor olması ise (Hasen b. Muhammed er-Rassâs, e*t-Tibyân li-Yâḳûteti'l-îmân* [Milano: Biblioteca Ambrosiana, ar. E 208], 79[a]'dan naklen Ahmadi –Ansari – Thiele, "The New Methods", 81) iki eserin eş zamanlı yazıldığına dair bir gösterge teşkil etmektedir. Şayet diğer eserleri için de eş zamanlı yazım ihtimali göz önünde bulundurulursa, bütün diğer eserlerini tamamladığı, bunlara göre mevcut hâliyle bile oldukça hacimli olan *et-Tibyân*'ı –şayet ana metin gibi sekiz esası ihata edecek tarzda planlamış ise– tamamlamaya ömrünün vefa etmediği söylenebilecektir.

Rassâs'a nispet edilmiştir.[96] Bu ifadeden hareketle, Rassâs'ın eserinin, İbn Metteveyh'in (ö. 469/1076) Kādî Abdülcebbâr'ın *el-Muḥîṭ bi't-teklîf*'ini temel alan *el-Mecmûʿ fi'l-muḥîṭ bi't-teklîf*'i ya da İbn Metteveyh'in *et-Teẕkire fî aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-aʿrâż*'ı üzerine anonim şerh gibi tehzîb ya da açımlamalı yeniden düzenleme (*mecmûʿ*) türünün özelliklerini taşıyan bir eser olabileceği çıkarımında bulunulmuş, *et-Tibyân*'daki bazı ifadelerin de bu varsayımı destekleyebileceği öngörülmüştür.[97] Muhtemelen ana metin olan *Yâḳūte*'nin elde olmaması ve hacim ve içeriğine vâkıf olunamaması sebebiyle oldukça hacimli bir eser olduğu varsayımına dayalı olarak yapılan bu yorumun aksine, Rassâs'ın eserinin, kendisinin de ifade ettiği üzere tam bir *şerḥ* çalışması olduğu, bu anlamda bir tehzîb ya da *cemʿ* tarzı çalışmanın sınırlarını hayli aştığı, dolayısıyla da *cemeʿahû* ifadesinin de *teʾlîf* ya da *taṣnîf* anlamında kullanıldığı görülmektedir. Nitekim *et-Tibyân*'ın ulaşamadığımız bir diğer yazma nüshasında eser Rassâs'ın *taṣnîf*i olarak nitelenmektedir.[98]

Genellikle İbn Şervîn'in metnini alıntılayan ve yer yer bu alıntıları şerhe mezceden Rassâs, bu kapsamlı şerhinde temel olarak şu yöntemleri takip eder:

i. Fasılların/bölümlerin girişinde kavramlara ilişkin, bir anlamda eseri şerh hüviyetinden çıkarıp telif formatına dönüştüren oldukça detaylı tanım ve açıklamalar ekler. Rassâs'ın fasılların/bölümlerin başlangıcında yer verdiği detaylı tanım ve açıklamalara, adl ilkesinin girişindeki değerlendirmeleri örnek olarak verilebilir. İbn Şervîn'in adl ilkesine ilişkin ifadelerini olduğu gibi alıntılayan Rassâs, ilk önce adl kavramının lügavî anlamı üzerinde durur. Lügavî anlamda adl kavramının tanımı konusunda birincisi; "başkasının hakkının verilmesi ve başkasından hakkın alınması" ikincisi ise; "başkasına fayda veya zarar vermek için fâilin yaptığı bütün hasen fiiller" şeklinde kelâmcılar tarafından iki farklı tanımın yapıldığını belirten Rassâs birinci tanımın daha doğru olduğunu söyleyerek gerekçesi üzerinde

---

95 Hasen b. Muhammed er-Rassâs, e*t-Tibyân li-Yâḳūteti'l-îmân* (Mektebetü'l-Evkāf, 2401), 81[a] (str. 4).

96 Hasen b. Muhammed er-Rassâs, e*t-Tibyân li-Yâḳūteti'l-îmân* (Mektebetü'l-Evkāf, 2401), 116[a]:

[الجزء] الثاني من كتاب التبيان لياقوتة الإيمان وواسطة البرهان التي ألّفه الشيخ الجليل الزاهد السعيد أبو الفضل العباس بن شروين رضي الله عنه جمعه الشيخ الجليل العالم الحسن بن محمد بن الحسن بن محمد بن أبي بكر الرصاص رضي الله عنه فليرضاه.

97 Ansari – Schmidtke, "Muʿtazilism in Rayy and Astarābād", 53-55.

98 Hasen b. Muhammed er-Rassâs, e*t-Tibyân li-Yâḳūteti'l-îmân* (Milano: Biblioteca Ambrosiana, ar. E 208), 61[a]'dan naklen, Ansari – Schmidtke, "Muʿtazilism in Rayy and Astarābād", 45, dip. 40.

durur.[99] Daha sonra ıstılahî tanıma geçen Rassâs, terim olarak adl kavramıyla bazen fiilin bazen ise fâilin kastedilebileceğini söyleyerek fiil ve fâil açından iki adl tanımı ortaya koyar. Fiil açısından adl tanımı için, bazı eklemeler yaparak İbn Şervîn'in ifadelerine yer verir.[100] Adl kavramını fâil açısından ise "fâilin kabîhi işlememesi, vacibi ihlal etmemesi ve bütün fiillerinin hasen olması" şeklinde tanımlar.[101] Son olarak bu girişte hükümleri açısından fiilleri vacip, mendûb, mübah, mekruh ve mahzur olmak üzere beş kısma ayıran Rassâs, her bir kısmı tanımlayarak detaylı açıklamalar sunar.[102]

ii. İbn Şervîn'in delillerini bir anlamda iddia konumuna indirgeyerek ortaya koyduğu öncüller üzerinden bu delilleri detaylandırır ve ispatlar. İbn Şervîn'in öne sürdüğü bütün delillere bu yöntemi uygulayan Rassâs'ın açıklamalarına kudretin fiilden önce olması gerektiği bağlamındaki değerlendirmeleri örnek olarak verilebilir. Rassâs ilk önce İbn Şervîn'in bu bağlamdaki delilini alıntıladıktan sonra onun

---

[99] Hasen b. Muhammed er-Rassâs, e*t-Tibyân li-Yâḳūteti'l-îmân* (Mektebetü'l-Evkāf, 2401), 116[b]-117[a]:

وتفصيل كلامه هذا هو أن العدل يستعمل في معنيين: أحدهما لغوي والثاني اصطلاحي. فأما اللغوي فقد اختلف أصحابنا في تحديده، فمنهم من قال: العدل هو إيفاء حق الغير واستيفاء الحق منه. ومنهم من قال: هو كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به الغير أو ليضره. واحترزوا بقولهم «حسن» من القبيح، فإنه لا يكون عدلا. واحترزوا بقولهم «لينفع به الغير» من فعله الذي يكون نفعه مقصوراً عليه ولا يقصد به نفع الغير، فإنه لا يوصف بأنه عدل. وأرادوا بقولهم «أو ليضره» العقاب، فإنه فعل حسن فعله المعاقِب ليضر به المعاقَب ويوصف بأنه عدل. والصحيح هو الحد الأول، لأنه كاشف عن معنى العدل، لأنه لا يسبق إلى أفهام أهل اللغة من لفظ العدل إلا ما ذكرناه من توفية حق الغير واستيفاء الحق منه، ولأنه جمع أوصافه المميزة له من غيره حتى لم يدخل فيه ما ليس منه ولا خرج عنه ما هو منه ولهذا يطرد وينعكس.

[100] Hasen b. Muhammed er-Rassâs, e*t-Tibyân li-Yâḳūteti'l-îmân* (Mektebetü'l-Evkāf, 2401), 117[b]-118[a]:

وأما الاصطلاحي فقد يذكر ويراد به الفعل ويراد به الفاعل. فإذا ذكر وأريد الفعل فهو ما ذكره الشيخ الجليل من أنه العلم بتنزيه الله سبحانه عن القبائح كلها والعلم بأن أفعاله كلها حسنة، وإن كان الأولى أن يزاد فيه فيقال: هو العلم بتنزيه الله سبحانه عن القبيح وعن الإخلال بالواجب وبأن أفعاله كلها حسنة. ولا بد من جميع ذلك، لأن من يقول بأن الله سبحانه يفعل القبيح لا يكون قائلا بالعدل ومن يقول بأنه سبحانه يخل بالواجب لا يكون قائلا بالعدل، لأن العدل من حقه أن يستحق عليه الثواب.

[101] Hasen b. Muhammed er-Rassâs, e*t-Tibyân li-Yâḳūteti'l-îmân* (Mektebetü'l-Evkāf, 2401), 118[a] (str. 9-10)*:*

وإذا ذكر وأريد به الفاعل هو الذي لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وأفعاله كلها حسنة.

[102] Hasen b. Muhammed er-Rassâs, e*t-Tibyân li-Yâḳūteti'l-îmân* (Mektebetü'l-Evkāf, 2401), 119[a]-120[b].

bu delilinin iki öncül/ilke (*aşleyn*) üzerine kurulu olduğunu belirtir[103] ve bunların ispatı bağlamında açıklamalara yer verir.[104]

iii. İbn Şervîn'in öne sürdüğü delillerden zayıf bulduklarını tashih ederek yeniden ortaya koyar.[105]

iv. Metinde yer alan bazı başlıkları takdim ve tehir ederek kısmen metni yeniden düzenler. Örneğin İbn Şervîn'in rü'yetullah meselesinden sonra yer verdiği "Allah'ın kelâmının hâdis olduğu" başlığını öne alarak "Allah'ın tek olduğu" faslından sonra şerh etmeye başlar. Ona göre Allah'ın kelâmının hâdis oluşu meselesi, tek olan Allah'tan başka kadîmin bulunmadığı meselesiyle doğrudan ilişkili olduğu için bu meselenin altına alınması daha uygundur.[106] Aynı şekilde İbn Şervîn'in "Allah'ın kelâmının hâdis olduğu" meselesinden sonra yer verdiği "intikalin", "mekânda bulunmanın" ve "bir şeyi mahal edinmenin" Allah için imkânsız olduğu başlıklarını, ilişkili olmasından dolayı "Allah'ın araz olmadığı" başlığının altına çeker.[107]

---

[103] Hasen b. Muhammed er-Rassâs, e*t-Tibyân li-Yâḳūteti'l-îmân* (Mektebetü'l-Evkāf, 2401), 190[a] (str. 12-25):

وأما الأصل الرابع وهو أن القدرة لا يصح تعلقها بمقدورها إلا على وجه تكون متقدمة عليه، فالخلاف فيه مع المجبرة، فإن القدرة عندهم مقارنة لمقدورها غير متقدمة عليه لاعتقادهم فيها أنها موجبة له. ولنا في الدلالة على صحة ما ذهبنا إليه من وجوب تقدمها على مقدورها في الوجوه طريقتان: **إحداهما ما ذكر الشيخ الجليل رضي الله عنه من أن القدرة لو كانت معه لم يحتج إليها ليوجد الفعل، فإذا لم توجد إلا والفعل موجود استغنى عنها .**

وتحرير هذه الطريقة هو أن الفعل إنما يحتاج إلى القدرة لخروجه من العدم إلى الوجود، فإذا كان محتاجا إليها من هذا الوجه وجب تقدمها عليه في الوجود. وهذه الطريقة مبنية على أصلين: أحدهما أن الفعل إنما يحتاج إلى القدرة ليخرج بها من العدم إلى الوجود. والثاني أنه إذا كان محتاجا إليها من هذا الوجه وجب تقدمها عليه في الوجود.

[104] Hasen b. Muhammed er-Rassâs, e*t-Tibyân li-Yâḳūteti'l-îmân* (Mektebetü'l-Evkāf, 2401), 190[a]-193[a].

[105] Hasen b. Muhammed er-Rassâs, e*t-Tibyân li-Yâḳūteti'l-îmân* (Mektebetü'l-Evkāf, 2401), 237[a-b]:

وقد ذكر الشيخ الجليل رضي الله عنه في الكشف عن ذلك طريقتين: إحداهما أن [أمر] الزمن بالعدو والأعمى بالنقط قبيح، والعلة أنه لا يطيقه، ألا ترى أنه لو صح وقدر حسن أمره. لكن إيراد هذه الطريقة على ما ذكر الشيخ الجليل رضي الله عنه لا يصح، وذلك لأن لقائل أن يقول: ليست العلة في قبح أمر الزمن بالعدو والأعمى بالنقط أنهما لا يطيقان ذلك، فإن عندكم القدر التي فيهما متعلقة العدو والنقط، وإنما العلة في قبح أمرهما بذلك أنهما لم يطيقا بشرط وقوع الفعل من الآلات [...] وكذلك فلو أعطى الأعمى صحة الحاسة حتى يشاهد الأوراق وصور الحروف فيعلم ما ينبغي أن ينقط وكيفية النقط لصح منه بتلك القدرة التي فيه أن ينقط المصاحف على جهة الصواب والاستقامة، فكيف يصح قولكم أنه إنما قبح أمرهما بذلك لأنهما لا يطيقانه ولا يقدران عليه فيجب إيراد هذه الطريقة على وجه يسلم من هذا النقض ويصح وذلك أن يقول: قد علمنا في الشاهد أنه يقبح أمر الزمن بالعدو [...] وأمر الأعمى بنقط المصاحف على جهة الصواب والاستقامة، فإذا قبح أمرهم بهذه الأفعال مع فقد الآلات والعلوم فبأن بقبح أمرهم مع فقد القدرة أولى وأحرى.

[106] Hasen b. Muhammed er-Rassâs, e*t-Tibyân li-Yâḳūteti'l-îmân* (Mektebetü'l-Evkāf, 2401), 95[a] (str. 2-7):

وإذا ثبت أنه تعالى واحد لا ثاني له في القدم والالهية ثبت أن ما سواه من كلامه وغيره محدث. فيجب أن نزيد الآن في كشف ذلك وإيضاحه، **لأن الشيخ الجليل أبا الفضل العباس بن شروين رضي الله عنه وإن أخر ذلك عن هذا الموضع إلا أنا رأينا تقديمه في هذا الموضع أولى لأنه أليق به من حيث هو داخل في نفي القديم الثاني.**

[107] Hasen b. Muhammed er-Rassâs, e*t-Tibyân li-Yâḳūteti'l-îmân* (Mektebetü'l-Evkāf, 2401), 76[b] (str. 8-13):

v. Son olarak Rassâs'ın İbn Şervîn'den farklı bir biçimde muhaliflerin görüşlerine ve delillerine yer verdiği ve bunları tartışarak reddettiği görülür.[108]

3.5. Neşirde Takip Edilen Yöntem

Metin modern Arapça imlâsına göre inşa edilmiş ve nüshadaki dil bilgisiyle imlâya ilişkin yapılan tashihlere dipnotta ayrıca işaret edilmemiştir. İnceleme kısmında mecmuaya sonradan eklenmiş olan sayfa numaralarına işaretle referans verilirken, Arapça metinde mecmuanın başından itibaren varak numaraları takdir edilerek varakların başlangıç ve bitiş noktaları belirtilmiştir. Yazmanın kenarlarında ve satır aralarında yer alan tashih kayıtları, kavramın/cümlenin anlamına uygunluğuna göre metinde tercih edilmiş ve bunlar dipnotlarda belirtilmiştir. Tarafımızdan metinde yapılan tashihlerin orijinaline "في الأصل", şerhten hareketle eklenen tashihlere ise "ت" rumuzuyla dipnotlarda işaret edilmiştir. Metinde okunmayan birkaç kelime ile eksikliğin olduğu düşünülen birkaç yer köşeli parantez "[…]" içine alınarak dipnotta belirtilmiştir. Cümlenin tamamlanması ve anlamın sağlanması adına metne yapılan kısmî eklemeler "< >" işaretleri arasında verilmiştir. Metinde geçen âyetlerin bulunduğu sûre ismi ve numaraları dipnotlarda belirtilmiş ve hadisler tahrîc edilmiştir. Anlamanın kolaylaşması adına metinde farklı biçimde okunabilecek ve dolayısıyla iltibasa sebebiyet verebilecek kelimelere hareke konulmuş ve bazı kelimelerin anlamına dipnotta işaret edilmiştir.

3.6. *Yâḳūtetü'l-îmân ve vâsıṭatü'l-burhân*'ın Metni*

ياقوتة الايمان وواسطة البرهان

تأليف الشيخ الجليل العباس بن شروين رضي الله عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

وإذا ثبت أنه تعالى ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض لم يجز عليه شيء من خصائص الأجسام وتوابعها نحو التنقل في الجهات والنزول والصعود والزيادة والنقصان والكون في الأماكن ولم يجز عليه شيء من خصائص الأعراض من الحلول والتجدد والبطلان. **ويجب أن يبين ذلك الآن، لأن الشيخ الجليل أبا الفضل العباس بن شروين رضي الله عنه وإن أخره في الياقوتة على هذا الموضع إلا أنا رأينا تقديمه في هذا الموضع أولى وأليق بالترتيب من حيث هو تابع لهذه الفصول التي قدمناها وداخل فيها، والله ولي التوفيق.**

[108] Örneğin bk. Hasen b. Muhammed er-Rassâs, e*t-Tibyân li-Yâḳūteti'l-îmân* (Mektebetü'l-Evkāf, 2401), 46[b], 52[a], 73[a], 95[a], 206[a]-211[a].

* Arapça metnin kontrol ve tashihi konusunda katkısından dolayı Muhammed el-Hüseynî'ye müteşekkiriz.

قال الشيخ الجليل الزاهد السعيد أبو الفضل العباس بن شروين -رضي الله عنه-: هذه فصول مشتملة على أدلة العقول منطوية مع صغر حجمها وقلة نظمها على الغرض [4/ظ] المقصود في الكتب الكبار، ومغنية لِمُتَحَفِّظِيها عن الإطالة والإكثار، شَيَّدْتُ كل مذهب فيها بدليلين، وأضفت إلى كل أصل من الأصول مسألتين، وسميتها: **ياقوتة الايمان وواسطة البرهان**، والله -تعالى- الموفق ومنه التسهيل لما هو أحق وأحق خلقه، والصلاة على النبي المِعْتام[109] وأهل بيته أنجم الظلام.

أصول الدين ثمانية: التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والنبوة، والإمامة.

الكلام في التوحيد

إن قال قائل: ما التوحيد فقل: العلم بوحدانية الله -سبحانه- وبصفاته التي يختص بها، والفصل بين ما يستحيل عليه من الصفات والأحكام وبين ما لا يستحيل، وأن تعلم أن هذا العالم مخترَع وأن له محدِثاً قادراً عالماً حيّاً موجوداً، وأنه -سبحانه- استحق هذه الصفات فيما لم يزل ويستحقها فيما لا يزال، ويستحيل خروجه عن صفة من هذه الصفات، ‹وأنه يستحقها› لذاته لا لمعنى زائد عليها، وتعلم أنه سميع بصير مدرك للمدركات، ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم، وكل حكم يختص بهذه الأشياء فهو مستحيل عليه؛ من الانتقال والكون في المكان والصعود والهبوط والسِنة والنوم، وتعلم أنه -سبحانه- غير مدرك بشيء من الحواس، وأن ما سواه من كلامه وغيره محدَث مفعول، وتعلم أنه -سبحانه- غني عن العالمين، غير محتاج إلى المخلوقين، يستحيل عليه الاشتهاء والالتذاذ.

أدلة التوحيد

العالم محدث، والدليل عليه أنه لا يتعرى من أحوال محدثة، مثل الليل والنهار والتحرك والانتقال والتفرق والاجتماع والصحو والغيم، وهذه أحوال محدثة؛ لنجومها بعد أن لم تكن وطلوعها بعد أفولها، وما لم يتعر من المحدث يجب أن يكون محدثاً. ألا ترى أن من لم يخل من ابْنِ حَوْلٍ لزم أن يكون مثله في سِنِّه.

دليل ثانٍ:

لو كان العالم قديماً لوجب حصوله فيما لم يزل ساكناً أو متحركاً مجتمعاً أو مفترقاً، ولو كان كذلك استحال خروجه عما وجد عليه كما يستحيل خروج القديم عن صفة القدم إلى الانتقال والعدم. ونحن نشاهد الساكن يتحرك والمجتمع يتفرق، فعلمنا أنه ليس بقديم.

دليل على إثبات الصانع:

[109] أي: المختار.

تصرفاتنا تفتقر إلينا وتتبع أحوالنا من كوننا قادرين وعالمين؛ لأن من أراد التحرك يمنة لم يحصل التحرك منه شَأْمَة،[110] وإنما تتبع أحوالنا لأنها محدثة حاصلة بعد أن لم تكن. ألا ترى أن المعدوم والقديم -تعالى- يستحيل فيه هذا الحكم؛ فوجب في العالم أن يفتقر إلى محدِث وصانع لمشاركته تصرفاتنا في العلة.

دليل ثان:

لو كان حدوث العالم لا من محدث كان يمكن أن يبتني قصر بنفسه ويحصل ثوب من غير نسجه فيما بيننا وسطر من غير كتبه؛ لأن العالم أكثر عجائب وأظهر بدائع من الأبنية والأثواب. فلما استحال هذا في الأثواب وجب أن يكون مثله في العالم.

دليل على أنه -سبحانه- قادر:

لو لم يكن قادراً لما صح منه الفعل كما لا يصح من الجماد والموات العاجز.

دليل ثان:

لو لم يكن [5/و] قادراً مع وقوع الفعل منه دل على أن وقوعه لا يفتقر إلى حالة لمن يقع منه، وإن كان كذلك لم يجز أن يختص بتأتي الفعل وقوعه حيٌّ؛ فكان يجب اشتراك الأحياء في صحة الفعل ووجب اشتراكهم أيضاً في صحة كل جنس ووجب بطلان التمانع بين الفاعلين.

دليل على أنه -سبحانه- عالم:

لو لم يكن عالماً لم تتأت الأفعال المحكمة منه كالشمس والقمر وتركيب صورة البشر كما لا يصح أن تتأتى ممن لا يعلم الصياغة صوغ القرط والشُّنوف.

دليل ثانٍ:

لو لم يكن عالماً أدى ذلك إلى أن[111] صحة الفعل المحكم لا تفتقر إلى حالة لفاعله؛ وهذا يؤدي ألَّا يختص بفاعله، وهذا يؤدي ألَّا يختص بتأتي الفعل المحكم قادر دون قادر ويؤدي إلى حصول كل قادر عالماً في كل وقت، وهذا فاسد.

دليل على أنه -سبحانه- حي:

لو جاز كون فاعلٍ قادرٍ عالمٍ غيرَ حي لم يأمن كون الناس الذين يتصرفون في الأسواق والأرجاء أمواتاً غير أحياء، وهذا فاسد في العقول.

دليل ثانٍ:

لو لم يكن للقادر العالم صفة يختص بها أوجب كون الذوات الموجودة كلها قادرة عالمة، وهذا فاسد.

دليل على أنه -سبحانه- بهذه الصفات فيما لم يزل:

---

[110] أي: يسرة.

[111] في الأصل: بأن.

لو حصل بهذه الصفة بعد أن لم يكن يحصل كان كذلك لمعنى محدث، والعلم لا يحدثه إلا عالم، ألا ترى أن الطفل والمجنون لا يتأتى منه إحداث علم لنفسه على ما نحدثه نحن، والقدرة لا تقع إلا من قادر فكان يجب ألَّا يحدثه إلا وهو قادر عالم قبل ذلك، وهذا يؤدي إلى كونه كذلك فيما لم يزل أو إلى وجود ما لا نهاية له من[112] المعاني، وهذا محال.

دليل ثانٍ:

لو لم يكن بهذه الصفات ثم حصل عليها، افتقر إلى فاعل يُحدث فيه معاني[113] تكسبه هذه الصفات، ألا ترى أن من لم يكن قادراً منا ولا عالماً أصلاً افتقر إلى فاعل يحدث فيه معنى يكسبه هذه الصفة، وهذا فاسد؛ لأن ذلك الفاعل لا يخلو من كونه محدَثاً أو قديماً، والمحدَث لا يحدث العلم في غيره ولا يفعل القدرة أصلاً، والقول بأنه قديم لا يصح لأن الكلام فيه كالكلام في الصانع.

دليل على أنه -سبحانه- موجود:

أنه سبحانه عالم قادر، والمعدوم يستحيل فيه ذلك لاستحالة تعلق المعدوم بالمقدورات ووجوب تعلق القادر بها.

دليل ثانٍ:

عدم القدرة يحيل إيقاع الفعل فعدم الذات أولى؛ لأن اختصاصها بالفاعل آكد وأقوى.

دليل على أنه -سبحانه- قديم:

لو كان محدثاً افتقر إلى فاعل، والقول في الفاعل كالقول فيه، وهذا يؤدي إلى تسلسل الفاعلين وإلى ألَّا يستقر العالم على أحد المحدثين.

دليل ثانٍ:

قد بينا أنه -سبحانه- عالم قادر لم يزل وبينا أن العالم القادر لا يكون إلا موجوداً، فإذا كان بهذه الصفة لم يزل وجب أن يكون موجوداً لم يزل، وهو القديم.

دليل على أنه -سبحانه- مدرك:

أنه -سبحانه- حي لا آفة به وهذه الصفة بهذا الشرط تقتضي ما قلناه، ألا ترى أن |[5/ظ] من حصل عليها حصل على <هذا> الحكم ومن فُقدت فيه فقد هذا الحكم.

دليل ثانٍ:

لو جاز ألَّا يكون كذلك مع كونه حياً لا آفة به جاز ألَّا يصح منه الفعل مع كونه قادراً وارتفاع الموانع؛ لأن كل واحدة من الصفتين تقتضي حكماً فلو جاز حصول إحداهما متعرية عن حكمها جاز في أخرى.

---

[112] في الأصل: في.

[113] في الأصل: معان.

دليل على أنه -سبحانه- موجود عالم حي لنفسه:

لو كان قديماً لمعنى وجب كون ذلك المعنى أيضاً قديماً، لأن حدوثه يقتضي تأخر العلة عن المعلول، وعدمه يحيل إيجابه الصفة، فكان يؤدي إلى تسلسل المعاني. فثبت أنه قديم موجود فيما لم يزل لنفسه لا لمعنى قديم. وإذا ثبت هذا في الصفة فكذلك يجب في كونه عالماً قادراً حيّاً؛ لأن القديم إنما استغنى عن التعلق بمعنى لأنه صفة وجبت له فيما لم يزل. والدليل عليه أنها لو وجبت بعد أن لم تجب لم يتعر من شيء يتعلق به علة كان أو شرطاً، فإذا استغنى بهذه العلة عن معنى فيجب استغناء كونه عالماً قادراً حيّاً أيضاً لوجود هذه العلة في هذه الصفات.

دليل ثانٍ:

لو كان بهذه الصفات لمعان قديمة لوجب ثبوت قدماء مع الله -سبحانه- هي أغياره؛ لأن كل ذاتين ليستا بجملتين صح أن توصف إحداهما بما لا توصف به الأخرى ووجب تغايرهما، وإثبات قدماء هي أغيار لله -سبحانه- باطل.

دليل على أن الموت والعجز والجهل يستحيل عليه:

استحقاقه هذه الصفات للنفس يحيل خروجه عنها لأن الصفة الذاتية لو زايلت الذات لأدى إلى انقلابها، وهذا محال.

دليل ثانٍ:

صفة النفس هي التي لا تفتقر في حصولها إلى شيء زائد على النفس، فإذا كان كذلك فليس بعض الأوقات بحصولها فيه أولى من بعض؛ فأما أن تحصل في كلها وهو ما نقوله، أو لا تحصل في شيء منها وهذا يبطل كونه بهذه الصفات أصلاً.

دليل على أنه -سبحانه- ليس بجوهر:

الجواهر كلها محدثة بما تقدم من دليل حدوث الأجسام، وهو -تعالى- قديم.

دليل ثانٍ:

الجواهر تصح عليها الحركة والاجتماع والتفرق، وهو يستحيل عليه -تعالى-.

دليل على أنه -سبحانه- ليس بجسم:

الأجسام كلها محدثة لما بينا وهو -تعالى- قديم.

دليل ثانٍ:

الجسم لا يفعل الجسم، ألا ترى أنه لا يصح منا اختراع الأبنية والأجسام. فلو كان جسماً لم يتأت منه اختراع السماوات والأرضين.

دليل على أنه -سبحانه- ليس بعرض:

العرض إما أن يفتقر إلى محل أو يوجب لغيره صفة، ويستحيل افتقاره -تعالى- إلى المحل لوجوده فيما لم يزل، ويستحيل إيجابه صفة لغيره لهذه العلة أيضاً.

دليل ثانٍ:

الأعراض كلها محدثة لبطلانها بأضدادها وهو -تعالى- قديم.

دليل على أنه -سبحانه- واحد:

لو كان معه ثانٍ جاز اختلاف الدواعي حتى يريد [[6/و] أحدهما تبقية زيد ويريد الآخر توفيته، فكان يتأدى ذلك إلى كونه حياً ميّتاً أو كون أحدهما عاجزاً، وهذا فاسد.

دليل ثانٍ:

لو كان معه ثانٍ جاز أن يتعذر الفعل مع كونه قادراً لنفسه من غير مانع؛ لحصول من معه قادراً لنفسه أيضاً، وهذا فاسد.

دليل على أنه -سبحانه- لا يُرى:

الرائي بالحاسة يفتقر إلى كون المرئي مقابلاً له كما يفتقر إلى الحاسة، ألا ترى أن فقد أحدهما في المشاهدة كفقد الآخر فلو جاز أن يُرى الله -سبحانه- من غير مقابلة جاز أن يُرى من غير حاسة، وهذا فاسد.

دليل ثانٍ:

لو جاز أن يُرى لوجب أن نرى[114] لأن كل صفة صحت فلم تجب أنبأت عن تعلقها بشيء ينتظر حصوله، وقد ثبت أن المدرك لا يدرك بمعنى يحدث فيه وأن الموانع: من البعد واللطافة والستر والحصول في غير جهة المقابلة لا تصح على الله -تعالى-؛ فكان يجب أن نرى وإلا أدى ذلك إلى أن يجوز حصول الدهماء من الناس بين أيدينا ركباناً ونحن لا ندرك واحداً منهم مع سلامة الأحوال، وهذا محال.

دليل على أن كلامه -سبحانه- محدث:

حقيقة الكلام تقتضي الحدوث لأنه حروف منظومة وأصوات مقطعة ضرباً من التقطيع والنظام. وهذه الأحكام تنافي القدم.

دليل ثانٍ:

كلامه -سبحانه- إما أن يخالف كلامنا أو يماثله، فإن ماثله كان محدثاً مثله. ولو خالفه لم يكن كلاماً لأن الكلام لم يعقل إلا ما حصل على هذه الصفات المعقولة التي تقتضي الحدوث. والسمع يشيّد ذلك وهو قوله: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾.[115] والأمر من صفات الكلام. وقوله -سبحانه-: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَراً مَقْدُوراً﴾.[116]

---

[114] ت: أن نراه الآن.

[115] النساء ٤٧/٤.

[116] الأحزاب ٣٨/٣٣.

دليل على أن الانتقال لا يصح عليه -تعالى-:

لأنه يؤدي إلى شغل الحيز وتفريغه، وهذا من صفات الجواهر وهذه كلها محدثة.

دليل ثانٍ:

لو انتقل لم يخل من أن يكون منتقلاً لنفسه أو لمعنى أو بالفاعل. والأول فاسد لأنه يوجب كونه -سبحانه- منتقلاً فيما لم يزل. والثاني باطل لأن المعاني لا تحلّ فيه. والثالث لا يصح لأن هذه الصفة لا يستحق بالفاعل.

دليل على استحالة كونه -سبحانه- في المكان:

لو كان فيه لم يخل من أن يكون ككون الجوهر في المحاذيات أو كون الأعراض في المحالّ. والأول فاسد لأنه يقتضي التحيز. والثاني فاسد لأنه يقتضي المحل ووجود غيره معه فيما لم يزل.

دليل ثانٍ:

لو كان كائناً في مكان لم يخل من أن يكون لنفسه أو لمعنى؛ لأن هذه الصفة لا تستحق بالفاعل. والأول فاسد لأنه ليس بأن يكون في بعض المحاذيات لنفسه بأولى من بعض فكان يجب كونه في جميعها، وهذا فاسد. والثاني باطل لأنه لو كان كائناً لمعنى وجب حلوله فيه، والمعاني إنما تحل في الجواهر.

دليل على أنه -سبحانه- لا يحل في شيء:

لو حل في شيء لم يخل من أن يجب حلوله فيه أو يحل مع جواز ألَّا يحل. والأول فاسد لأنه يؤدي إلى أن يكون [6/ظ] حالّاً لنفسه وإلى أن يكون فيما لم يزل، وفيه قدم المحل. والثاني فاسد لأنه يؤدي إلى أن لا يحل إلَّا لمعنى يوجد فيه، وهذا باطل.

دليل ثانٍ:

لو حل في شيء لم يكن بعض الأشياء الموجودة لحلوله فيه أولى من بعض فكان يجب أن يحل في جميعها، وهذا فاسد، وهو يؤدي إلى كونه من جنس التأليف.

دليل على أن الحاجة لا تصح عليه:

لو صحت عليه لكان جسماً لأنها إنما تصح على من يربو وينمو بتناول ما يحتاج إليه كصفة القادر إنما تصح على من يصح وقوع الفعل منه، والربو والنموّ من صفات الأجسام.

دليل ثانٍ:

لو كان محتاجاً لنفسه أو لمعنى محدث أدى إلى أن يحدث من المحتاج إليه ما لا نهاية له؛ لأن من احتاج إلى شيء والتذ بحصوله ولم يلحقه التعب في تحصيله كان ملجأ إليه، وهذا فاسد. وكونه محتاجاً لمعنى قديم لا يصح لأنه لو استحق هذه الصفة فيما لم يزل استحقها لنفسه لما بينا في باب الصفات، ولو استحقها بعد أن لم يكن مستحقّاً لها وجب تعلقها بمعنى محدث.

الكلام في العدل

فإن قال قائل: فما العدل؟ فقل: العلم بتنزيه الله -عز وجل- عن القبائح كلها، والعلم بأن جميع أفعاله حسنة. وتفسير ذلك: أن تعلم أنه -سبحانه- لا يخلق أفعال العباد ولا يريد الكفر ولا يضل ولا يختار الظلم، وأنه -سبحانه- يكره المعاصي ويريد الطاعات، ولا يؤاخذ ولداً بذنب والده ولا يؤلم الأطفال في الآخرة، ولا يقضي ما نهى عنه ونفّر منه، ولا يأمر الكافر بالإيمان إلا بعد إقداره عليه. وتعلم أن قدرة العباد توجد قبل أفعالهم وأن قدرة الإيمان هي قدرة على العصيان وأنه -سبحانه- يفعل بنا ما هو أصلح لنا في ديننا.

دليل على أنه -سبحانه- لا يفعل القبيح:

لأنه إنما يفعله من يحتاج إليه أو يجهل قبحه، ألا ترى أن من علم قبح الظلم والكذب وعلم باستغنائه عنه ووصوله[117] والإنصاف والعدل والصدق إلى كل ما يصل بهما إليه لم يجز أن يختارهما. وكذلك العاقل الحكيم لا يختار التشويه بنفسه مع علمه بقبحه واستغنائه عنه.

دليل ثانٍ:

لو جاز أن يفعل القبيح لم نأمن من معاقبته إيانا على شكر النعمة وإثابته على كفرنا؛ لأن أكثر ما في هذا أنه قبيح. وهذا يؤدي إلى أن لا يكون في العقول باعث إلى الخيرات، وهذا فاسد.

دليل على أنه -سبحانه- لا يخلق أفعال العباد:

لو خلقها جاز أن نريد التحرك يمنة مع سلامة الأحوال فيحصل التحرك يسرة كما أن[118] خلق الألوان ‹لما لم يكن متعلقاً بنا›[119] جاز أن نريد الابيضاض مع سلامة الأحوال فيسودّ.[120]

دليل ثانٍ:

لو خلقها لجاز أن تقع محكمة متقنة من جاهل بها؛ لأنه -تعالى- لا يفتقر في إحكامها وإتقانها إلى علمنا، وهذا يؤدي إلى أن يستوي حال العالم بالتحريف وحال الجاهل[121] المنقوص في بعض الحرف والصناعات في وقت من الأوقات، وهذا فاسد.

دليل على أن القدرة قبل الفعل:

لو كانت معه [[7/و] لم يحتج إليها ليوجد الفعل، فإذا لم يوجد إلا والفعل موجود استغنى عن ذلك.

دليل ثانٍ:

القاعد السليم يحسن في العقول أمره بالقيام، وكذلك أمر المتحرك بالسكون، فلو لم يقدر لم يحسن الأمر به كما لا يحسن في العقول أمر العاجز والزمن والجماد والموات.

---

[117] كذا في الأصل.

[118] في الأصل: أنه. وبعده بياض بقدر ثلاث كلمات.

[119] ت: كما أن الألوان لما لم تكن متعلقة بنا.

[120] في الأصل: فيسوده.

[121] في الأصل: من الجاهل، ت: وحال الجاهل.

دليل على أن قدرة الشيء قدرة على ضده:

لو لم يكن كذلك لم يقدر الكافر على الإيمان فكان يقبح تكليفه كما يقبح تكليف الأسود أن يبيّض والزمِن أن يعدو. وقد أمر الله -سبحانه- الكافر بالإيمان فعلم أنه حسن.

دليل ثانٍ:

لو كان القادر على الشيء غير قادر على ضده وجب ذلك في القديم -تعالى- لأن الصفات لا تختلف أحكامها التي تقتضيها باختلاف وجه استحقاقها. ألا ترى أن كونه عالماً لما اقتضى وقوع أفعاله محكمة اقتضى كوننا عالمين ذلك،[122] ولو جاز أن يختلف تعلق صفة القادر لاختلاف وجه استحقاقها جاز أن تتعلق صفة العلم بالشيء على ما ليس به، وكذلك الكلام في سائر الصفات.

دليل على قبح تكليف ما لا يطاق:

لأن أمر الزمِن بالعدو والأعمى بالنقط قبيح، والعلة أنه لا يطيقه. ألا ترى أنه لو صح وقدر حسن أمره، ولو قبح للنهي لقبح لنهينا أيضا؛ لأن المقتضي والموجب أيضاً لا يختلف باختلاف الفاعلين اعتباراً بالمقتضيات والموجبات من المعاني والصفات، وقد بين الله -تعالى- ذلك بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ﴾،[123] فسماه منكراً قبل النهي.

دليل ثانٍ:

لو جاز تكليف من لا يقدر لم يكن في العقول فصل بين الضعفاء وبين الأقوياء وبين تكليف طفل رضيع حملَ عشرين ألف رطل من حديد وتكليف بالغ قوي حمل رطل من دقيق، وهذا فاسد.

دليل على أنه -سبحانه- لا يريد القبيح:

لأن إرادة القبيح قبيحة، ألا ترى أن من قصد إلى إحراق دُورِ غيره وغصب ماله ذم عليه، والله -تعالى- لا يفعل القبيح فلا يجوز أن يريده أيضاً.

دليل ثانٍ:

لو أراد القبيح لرضي به وأحبه؛ لأنه[124] يستحيل إرادة وقوع الشيء مع التعري من الرضا به ومحبته، وقد ثبت أنه لا يريد الفساد ولا يحبه. وقد شيَّد الله -تعالى- ذلك بقوله -عز وجل- في المعاصي: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهاً﴾،[125] ويستحيل أن يكون المكروه مراداً. وبقوله: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِّلْعِبَادِ﴾.[126]

دليل على أنه -سبحانه- غير مريد لنفسه:

---

[122] أي وقوع أفعالنا محكمة.

[123] النحل ٩٠/١٦.

[124] في الأصل: ولأنه.

[125] الإسراء ٣٨/١٧.

[126] غافر ٣١/٤٠.

لو كان مريداً لنفسه لوجب أن يريد من كل جنس نريده لأن هذا الحكم واجب في كل الصفات التي هي للنفس، فكان يجب إذا أردنا حصول عشرين ألف دينار بين أيدينا أن يريد حصول جنس الدنانير بين أيدينا، ولو أراد ذلك وجب حصوله أو عجزه، وهذا محال.

دليل ثانٍ:

لو كان مريداً لنفسه استحال كونه كارهاً كما أنه لما كان عالماً لنفسه استحال كونه جاهلاً.

دليل على أنه -سبحانه- لا يعذب الأطفال في الآخرة:

لأن الألم إذا [[7/ظ] ‹لم› يُستحق ولم يُعْقِب نفعاً أعظم منه ولم يدفع ضرراً فهو ظلم، وهذا حقيقة التعذيب في الآخرة، والله -تعالى- منزه عن الظلم لما بينا.

دليل ثانٍ:

لو عذبهم لم يخل من أن يستحقوا بجرمهم أو بجرم آبائهم أو يعذبوا ابتداءً، والأول فاسد؛ لأنه لا جرم لهم لانتفاء التكليف عنهم. وبجرم آبائهم لا يحسن تعذيبهم لأنه لو حسن لحسن أن يعذب الطفل بتعذيب فرعون وهامان -لعنهما الله- ومردة الكفار -خذلهم الله-. والثالث فاسد؛ لأن الابتداء بالعقاب قبيح. وقد شيَّد الله -تعالى- ما قلناه بقوله: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[127] والطفل لم يأته الرسول.

الكلام في الوعد والوعيد

فإن قال قائل: فما الوعد والوعيد؟ فقل: العلم بأن الله -عز وجل- ينجز وعده ولا يبدل وعيده. وتفسير ذلك: أن تعلم أن العاصي المرتكب للكبيرة إذا مضى مصرّاً عليها مضى مستحقاً للعقاب الدائم والخلود بين أطباق النيران، وأن الله -سبحانه- سيفعل بهم ما توعدهم به، وأن من ارتكب الكبائر من أهل القبلة فهو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر، وأن الكبائر تبطل الطاعات وإن كثرت، وأن الشفاعة مقصورة على المؤمنين فقط دون الفاسق.

دليل على الخلود:

قوله -تعالى-: ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ﴾،[128] وفي الخروج الغيبة.

دليل ثانٍ:

قوله -تعالى-: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا﴾.[129]

دليل على أن الفاسق ليس بمؤمن ولا مسلم:

---

[127] الإسراء ١٥/١٧.

[128] الانفطار ١٤/٨٢-١٦.

[129] السجدة ٢٠/٣٢.

قوله -تعالى-: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾[130] إلى آخر الآية. فبيّن أن المؤمن هو الذي تصاحبه هذه الأحوال وهو يضاد أحوال الفاسقين، فإذا لم يكن مسلماً لقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ﴾،[131] فاستثنى المؤمنين من الفاسقين فلم يكونوا منهم وإلا لم يصح فيهم حقيقة الاستثناء. ولأن الإيمان والإسلام واحد لقوله -عز وجل-: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾،[132] وقد ثبت أن الإيمان مقبول فلو كان الإيمان غير الإسلام لم يقبل.

دليل ثانٍ:

قوله -تعالى- في غير موضع: ﴿وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾،[133] والفاسق غير مبشر لاستحقاقه الوعيد.

دليل على أن الشفاعة للمؤمنين فقط:

قوله -تعالى-: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾،[134] فنفى نفياً عامّاً.

دليل ثانٍ:

لو شفع للفاسق لم يخل من أن يشفع أو يرد، والرد باطل؛ لأنه إهانة. فإن شفع لم يخل من أن يدخلوا الجنة أو لا يدخلوا، وفي إدخالهم تكذيب لخبره أنهم في النار. وباطل من وجه آخر، وهو أن الثواب يقبح التفضل به. وإن لم يدخلوا كان التشفيع لغواً.

الكلام في أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

فإن قال قائل: فما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ فقل: العلم بأن كل منكر يجب النهي عنه والتوصل إلى إزالته، فإن زال بالقول [8/و] اقتصر عليه وإلا أزيل بالفعل. وإن احتيج إلى أن يقرع بالسيف والقتال فعل إذا تمكن منه ولم يؤد[135] إلى ضرر أعظم منه. ويجب أن يزال المنكر بأهون ما يزيله[136] لأن الغرض زواله فقط. وأما المعروف الذي يجب كالصلاة وغيرها فأمر من يتركها بها واجب. والمعروف الذي لا يجب كالنوافل فأمر من يتركها بها مستحب. وموالاة الظالمين معصية ومعاداتهم واجبة.

دليل على وجوب ‹الأمر بالمعروف و› النهي عن المنكر:

---

[130] الأنفال ٢/٨.

[131] الذاريات ٣٥/٥١-٣٦.

[132] آل عمران ٨٥/٣.

[133] الأحزاب ٤٧/٣٣.

[134] غافر ١٨/٤٠.

[135] في الأصل: يؤدي.

[136] في الأصل: يلزيله.

قوله -تعالى-: ﴿وَلْتَكُنْ مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾.[137]

دليل ثانٍ:

﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾،[138] فذمهم على ترك النهي.

دليل على وجوب الأمر بالواجب:

قوله -تعالى-: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾.[139]

دليل ثانٍ:

قوله -تعالى-: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ﴾،[140] فمدحه عليها. ومدح الله -تعالى- الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر في عدة آيات.

دليل على وجوب معاداة الظالمين:

قوله -تعالى-: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾.[141]

دليل ثانٍ:

قوله -تعالى-: ﴿لَا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾[142] إلى آخر الآية، والمحادّة: المخالفة.

الكلام في النبوة

فإن قال قائل: فما النبوة؟ فقل: أن تعلم أن النبي -صلى الله عليه وآله- صادق فيما ادعاه من الرسالة وفي كل ما أداه عن الله -سبحانه-، وأنه -عليه السلام- كان منزهاً عن الكذب <و> أن ينطق عن هواه ولم يترك شيئاً أمر بأدائه ونصح أمته وبيّن الحق ومحجته، وتعلم أن الكبائر لم تعلق بذيله، ونقر بأعلامه الدالة على نبوته.

دليل على نبوته -عليه السلام-:

القرآن، وقد عجزت العرب عن معارضته مع حرصهم على تكذيبه وإطفاء نوره وفل شوكته. هذا والقرآن كلام منظوم بلغتهم والفصاحة صناعتهم التي يتعاطونها وحرفتهم التي يتحلون بها.

دليل ثانٍ:

---

137 آل عمران ١٠٤/٣.

138 المائدة ٧٩/٥.

139 طه ١٣٢/٢٠.

140 مريم ٥٥/١٩.

141 هود ١١٣/١١.

142 المجادلة ٢٢/٥٨.

ما جاء في الأخبار المتواترة الناطقة بأنه -عليه وعلى آله السلام- وضع يده في ميضأة ففار الماء بين أصابعه حتى شرب منه الدهماء وسقوا أنعامهم مع تعذر مثل هذا على البشر.

دليل على أنه -صلى الله عليه وآله- كان لا يأمر عن هواه:

قوله -تعالى-: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى﴾.[143]

دليل ثانٍ:

قوله -تعالى-: ﴿مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾،[144] ومن أمر الناس بما يلقيه إليه هواه لم يجز أن تكون طاعته طاعة الله -سبحانه-.

دليل على أن الكبائر لم يجز -عليه السلام-:

لأنها تنفّر عن القبول، والله -تعالى- جنبه الكبائر والفظاظة لئلا يُنفر، فقال: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾.[145] وقال -سبحانه-: ﴿وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾.[146]

الكلام في الإمامة

فإن قال قائل: فما الإمامة؟ فقل: [8/ظ] أن تعلم أن علياً -عليه السلام- هو الإمام بعد النبي -صلى الله عليه وعلى وآله-، وأنه أفضل الناس وأجلّهم وأن الإمامة بعده في الحسن والحسين -عليهما السلام-، وأنها لا تخرج عن أولادهما، وأن كل من كان من بطن فاطمة -عليها السلام- عفيفاً زاهداً عالماً شجاعاً سخياً جواداً سائساً فهو المستحق للإمامة دون من تفقد هذه الخصال فيه كزيد بن علي وابنه يحيى ومحمد بن عبد الله وأخيه إبراهيم والقاسم بن إبراهيم ويحيى بن الحسين -صلوات الله عليهم-.

دليل على إمامة علي -عليه السلام-:

قول النبي -صلى الله عليه-: «أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِن مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لا نَبِيَّ بَعْدِي»،[147] وكان هارون -عليه السلام- خليفة موسى -عليه السلام- في حياته فيجب أن يكون علي -عليه السلام- خليفة النبي -صلى الله عليه وآله- في حياته. وإذا ثبت <ذلك> في حياته فكذلك بعد وفاته لأن أحداً لم يفصل بين الحالين.

دليل ثانٍ:

---

[143] النجم ٣/٥٣-٤.

[144] النساء ٨٠/٤.

[145] آل عمران ١٥٩/٣.

[146] العنكبوت ٤٨/٢٩.

[147] مسلم، "فضائل الصحابة"، ٢٤٠٤؛ الترمذي، "المناقب" ٢٥.

قوله -صلى الله عليه-: «من كنت مولاهُ فعليٌّ مولاه، اللهمَّ والِ مَن والاه، وعادِ مَن عاداه، وانصرْ من نصرَه، واخذل من خذله»،[148] يدل على أنه مؤمن ظاهراً وباطناً، ولم يُرْوَ في غيره مثل هذا النص المقطوع عليه الموجب للعلم. وقوله -تعالى-: ﴿وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾[149] إلى آخر الآية، فدل الخبر مع الآية على وجوب اتباع علي -عليه السلام- فليس لأحد أن يتقدمه في شيء منه وينتصب إماماً عليه -صلوات الله عليه-.

دليل على أنه -عليه السلام- أفضل الصحابة:

قوله -صلى الله عليه-: «أَنْتَ مِنّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِن مُوسَى»،[150] فشبّه حاله بحال هارون تعظيماً له فدل على أنه أفضل من وجهين أحدهما أن هارون -عليه السلام- أفضل من غيره من بني إسرائيل ما عدا موسى -عليه السلام-. والثاني أنه -عليه السلام- شبه حاله بحال نبي فلو كان في الصحابة من هو أفضل منه لم يجز أن يخصه بهذا دونه كما لا يجوز من واحد من العلماء أن يشبه حال تلميذ له متوسط في العلم بأبي حنيفة وحماد وإبراهيم ويخصه بذلك وفي أصحابه من هو أفضل منه.

دليل ثانٍ:

قوله -صلى الله عليه وآله- في حديث الطير: «اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي من هذا الطير»،[151] فجاءه علي -عليه السلام-. وهذا الخبر مقبول عند الأئمة تلقوه بالتصحيح والقبول. فإذا كان أحب الخلق إلى الله وجب أن يكون أفضلهم.

دليل على إمامة السبطين -عليهما السلام-:

إذا ثبت ما قدمناه في علي -عليه السلام- ثبتت بعده إمامة السبطين -عليهما السلام-؛ لأن أحداً لم يفصل بين المذهبين ولم يفرق بين الأصلين، هذا وقد روي عن النبي -صلى الله عليه- ما هو نص عليهما وهو قوله: «الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا».[152]

دليل ثانٍ:

وهو أنه لم يكن في زمان الحسن والحسين -عليهما السلام- من ينازع في الإمامة ويسموا إليها غير معاوية ويزيد -لعنهما الله-، وقد ثبت فسقهما وخروجهما عن الدين وبطلان كونهما إمامين، فلم يبق للإمامة في ذلك العصر غير السبطين الحسن والحسين -عليهما السلام-.

والحمد لله وحده وصلواته على النبي المِعْتام وعلى أهل بيته أنجم الظلام وحسبنا الله وكفى ونعم الوكيل.

نجزت الياقوتة بعون الله وتوفيقه.

---

[148] النسائي، "الخصائص" ٤٩.

[149] لقمان ١٥/٣١.

[150] مسلم، "فضائل الصحابة"، ٢٤٠٤؛ الترمذي، "المناقب" ٢٥.

[151] الترمذي، "المناقب" ٢٥.

[152] ابن شهرآشوب، *مناقب آل أبي طالب*، ١٦٣/٣.

Kaynakça

Abrahamov, Binyamin. "The Ṭabaristānis' Question: Edition and Annotated Translation of One of al-Ḳāsim ibn Ibrāhīm's Epistles". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 11 (1988), 16-54.

Ansari, Hassan. "Dü kitâb-i tâze-yâb Muʿtezilî ez mekteb-i Rey". *Ezgencîne-hâ-yi nüsaḫ-ı ḫaṭṭî: Muʿarrifî-yi dest-nivişte-hâ-yi erzişmend ez kitâbḫâne-hâ-yi büzürg-i cihân der Ḥavze-yi ʿulûm-i İslâmî*. 201-207. İsfahan: Defter-i Teblîgāt-ı İslâmî, 1394 HŞ.

Ansari, Hassan. "Kitâbî-yi Kelâmî muhtemelen ez-Ṣâḥib b. ʿAbbâd". *Berresî-hâ-yi târîḫî*. Erişim 17 Ağustos 2021. https://ansari.kateban.com/post/3488

Ansari, Hassan. "Mu'tezilîliğin Şiî Alımlanması (I): Zeydîler". çev. Orhan Şener Koloğlu. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. 255-272. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

Ansari, Hassan. "Münâḳaşa-yi der bâre-yi yekî ez kitâb-hâ-yi mensûb bih Ḳāḍî ʿAbdülcebbâr". *Berresî-hâ-yi târîḫî*. Erişim 30 Mart 2023. https://ansari.kateban.com/post/1395

Ansari, Hassan. "Un *Muḥaddit* Muʿtazilite Zaydite: Abū Saʿd al-Sammān al-Rāzī et ses *Amālī*". *Arabica* 59 (January 2012), 267-290. https://doi.org/10.1163/157005812X629257

Ansari, Hassan – Sabine Schmidtke. "Muʿtazilism in Rayy and Astarābād: Abū l-Faḍl al-ʿAbbās b. Šarwīn". *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions*. 39-66. Atlanta, Georgia: Lockwood Press, 2017. https://doi.org/10.5913/2017918.ch02

Ansari, Hassan – Sabine Schmidtke. "The Cultural Transfer of Zaydī and Non-Zaydī Religious Literature from Northern Iran to Yemen (Sixth/Twelfth Century through Eighth/Fourteenth Century)". *Globalization of Knowledge in the Post-Antique Mediterranean, 700-1500*. ed. Sonja Brentjes – Jürgen Renn. 141-165. London - New York: Routledge, 2016.

Ansari, Hassan – Sabine Schmidtke. "The Literary-Religious Tradition among Seventh/Thirteenth-Century Yemeni Zaydīs (II): The Case of ʿAbd Allāh b. Zayd al-ʿAnsī". *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions*. 193-230. Atlanta, Georgia: Lockwood Press, 2017. https://doi.org/10.5913/2017918.ch09

Ansî, Hüsâmeddin Abdullah b. Zeyd b. Ahmed b. Ebi'l-Hayr. *el-Maḥaccetü'l-beyḍâʾ fî uṣûli'd-dîn*. Münih: Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab. 1286, 1^{a}-224^{b}.

Ansî, Hüsâmeddin Abdullah b. Zeyd b. Ahmed b. Ebi'l-Hayr. *es-Sirâcü'l-vehhâc[ü'l-mümeyyiz beyne'l-istiḳāme ve'l-iʿvicâc]*. *Berlin:*

Staatsbibliothek zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz, Glaser 123, 180[a]-228[a].

Ansî, Hüsâmeddin Abdullah b. Zeyd b. Ahmed b. Ebi'l-Hayr. *et-Temyîz beyne'l-İslâm ve'l-Muṭarrifiyye eṭ-ṭaġām.* San'â: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, ZA: 344-01, 1[a]-200[a].

Aruçi, Muhammed. "Ressî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 34/587-588. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Bahrânî, Şerefüddin Yahyâ b. İzzeddin Hüseyn b. Aşîre b. Nâsır el-Müftî el-Yezdî. *Teẕkiretü'l-müctehidîn: Risâle fî maʿrifeti meşâyiḫi'ş-Şîʿa.* thk. Hüseyin Cûdî Kâzım el-Cübûrî. Kerbelâ: Merkezü Kerbelâ li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs Mecmau'l-İmâm el-Hüseyn el-İlmî li-Tahkīki Türâsi Ehli'l-Beyt, 1439/2017.

Bahrânî, Şerefüddin Yahyâ b. İzzeddin Hüseyn b. Aşîre b. Nâsır el-Müftî el-Yezdî. *Risâle fî meşâyiḫi'ş-Şîʿa teştemilü ʿalâ esmâʾi baʿḍi'r-ruvât ve ʿulemâʾi'ş-Şîʿa ve muṣannefâtihim ilâ seneti 965.* thk. Nizâr el-Hasen. Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, 1430/2009.

Buthânî, Nâtık-bilhak Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn el-Hârûnî el-Hasenî. *el-İfâde fî târiḫi'l-eʾimmeti's-sâde.* thk. Mektebetü Ehli'l-Beyt. Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 4. Basım, 1435/2014.

Büstî, Ebü'l-Kāsım İsmâil b. Ahmed b. Mahfûz el-Cîlî. *Kitâbü'l-Merâtib fî feḍâʾili Emîri'l-müʾminîn ve seyyidi'l-vaṣiyyîn.* thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî. Kum: ed-Delîl, 1421/2000.

Cook, Michael Allan. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Cündârî, Safiyyüddin Ahmed b. Abdillah. *Terâcimü'r-ricâli'l-meẕkûre fî Şerḥi'l-Ezhâr.* Ebü'l-Hasen Abdullah b. Miftâh, *el-Münteza'u'l-muḫtâr mine'l-ġays̱i'l-midrâr el-maʿrûf bi-Şerḥi'l-Ezhâr* ile birlikte. 10 cilt. Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 2. Basım, 1435/2014.

Cürmûzî, Mutahhar b. Muhammed b. Ahmed el-Muntasır eş-Şerîf el-Hasenî. *Tuḥfetü'l-esmâʿ ve'l-ebṣâr bi-mâ fi's-sîreti'l-Mütevekkiliyye min ġarâʾibi'l-aḫbâr: Sîretü'l-İmâm el-Mütevekkil-ʿalellâh İsmâʿîl b. el-Ḳāsım (1019-1087 h.).* thk. Abdülhakîm b. Abdülmecîd el-Hecerî. 2 cilt. San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1423/2002.

Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *eṭ-Ṭabaḳatâni'l-ḥâdiye ʿaşera ve's̱-s̱âniye ʿaşera min Şerḥi ʿUyûni'l-mesâʾil.* thk. Fuâd Seyyid – Eymen Fuâd Seyyid. *Faḍlü'l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü'l-Muʿtezile* içinde. 369-409. Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017.

Cüşemî, Ebû Sa‘d el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Nuḫab min Kitâbi Cilâʾi'l-ebṣâr*. thk. Wilferd Madelung. *Aḫbâru eʾimmeti'z-Zeydiyye fî Ṭaberistân ve Deylemân ve Cîlân* içinde. 119-133. Beyrut: el-Ma‘hedü'l-Elmânî li'l-Ebhâsi'ş-Şarkıyye, 1987.

Çelebi, İlyas. "Sâhib b. Abbâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/512-515. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Deylemî, Ali b. Pîrmerd. *el-Muġnî fî ruʾûsi mesâʾili'l-ḫilâf beyne'l-İmâm en-Nâṣır-lilḥaḳ ʿaleyhi's-selâm ve sâʾiri fuḳahâʾi Ehli'l-beyt ʿaleyhimü's-selâm ve fuḳahâʾi'l-ʿâmme*. Vatikan: Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat.ar.1036, 1[a]-152[b].

Ebû Ca‘fer. *en-Nesîm fi'l-uṣûl*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748, 18.

Ebû Zehra, Muhammed. *el-İmâm Zeyd: Ḥayâtühû ve ʿaṣruhû ârâʾühû ve fıḳhühû*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1425/2005.

Efendî, Mîrzâ Abdullah b. Îsâ el-İsfahânî et-Tebrîzî. *Riyâd□u'l-ʿulemâʾ ve ḥiyâd□u'l-fud□alâʾ*. thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî. 7 cilt. Kum: Mektebetü Âyetullahi'l-Uzmâ el-Mar‘aşî en-Necefî, 1403[/1983].

Emîn, Muhsin. *Aʿyânü'ş-Şîʿa*. thk. Hasen el-Emîn. 12 cilt. Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1403/1983.

Esmâʾül-meşhûrîn mine'l-ʿulemâ. nşr. Muhammed Takī Dânişpejûh. Muhammed Takī Dânişpejûh, "Dü Risâle der-bâre-ʾi Dânişmendân-ı Şîʿî - 2" içinde. *Neşriyye-ʾi Dânişgede-ʾi Edebiyyât-ı Tebrîz* 84 (1346 HŞ), 409-422.

Ferrezâdî, Ebû Muhammed İsmâil b. Ali b. İsmâil. *Taʿlîḳu't-Tebṣıra*. Riyad: Mektetebü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748, 41-120.

Gökalp, Yusuf. *Şiî Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi: Erken Dönem Zeydîlik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.

Hemedânî, Ebü'l-Kasem Muâz b. Ebi'l-Hayr. *Mühecü'l-ʿulûm*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748, 121-145.

Hibşî, Abdullah Muhammed. *Fihrisü maḫṭûṭâti baʿḍi'l-mektebâti'l-ḫâṣṣa fîl-Yemen*. thk. Julian Johansen. Londra: Müessesetü'l-Furkān li't-Türâsi'l-İslâmî, 1994.

Hüseyn b. Bedreddin, Emîr Ebû Abdillah Şerefeddin el-Hüseyn b. Muhammed Bedreddin b. Ahmed el-Hasenî el-Hâdevî el-Yemenî. *el-ʿİḳdü's̠-s̠emîn fî maʿrifeti rabbi'l-ʿâlemîn*. thk. İsmâil b. Mecdüddin b. Muhammed el-Müeyyedî. Sa‘de: Merkezü Ehli'l-Beyt, 1423/2002.

Hüseynî, Ahmed. *Müʾellefâtü'z-Zeydiyye*. 3 cilt. Kum: Mektebetü Âyetullahi'l-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî, 1413[/1992-1993].

Hüseynî, Muhammed b. Şerefüddin b. Abdillah. *Meṣâdıru ʿilmi'l-kelâmi'z-Zeydî*. Riyad: Dâru Fâris, 1443/2022.

İbn Ebi'r-Ricâl, Safiyyüddin Ahmed b. Sâlih b. Muhammed b. Ali. *Maṭlaʿu'l-büdûr ve mecmaʿu'l-buḥûr fî terâcimi ricâli'z-Zeydiyye*. thk. Abdürrakīb Mutahhar Muhammed Hacer. 4 cilt. Sa'de: Merkezü Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1425/2004.

İbn Inebe, Ebü'l-Abbâs Cemâlüddin Ahmed b. Ali el-Hasenî. *ʿUmdetü'ṭ-ṭâlib fî ensâbi âli Ebî Ṭâlib*. nşr. Muhammed Hasen Âlü't-Tâlekānî. Necef: el-Matbaatü'l-Haydariyye, 1961.

İbn İsfendiyâr-ı Kâtib, Bahâüddin Muhammed b. Hasen. *Târîḫu Ṭaberistân*. çev. Ahmed Muhammed Nâdî. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekāfe, 2002.

İbn Miftâh, Ebü'l-Hasen Abdullah. *el-Münteza ʿu'l-muḫtâr mine'l-ġayṡi'l-midrâr el-maʿrûf bi-Şerḥi'l-Ezhâr*. Safiyyüddin Ahmed b. Abdillah el-Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-meẕkûre fî Şerḥi'l-Ezhâr* ile birlikte. 10 cilt. Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1435/2014.

İbn Şehrâşûb, Ebû Ca'fer Reşîdüddin Muhammed b. Ali et-Tabersî el-Mâzenderânî. *Menâḳıbü âli Ebî Ṭâlib*. 4 cilt. Necef: el-Matbaatü'l-Haydariyye, 1376/1956.

İbn Şervîn, Ebü'l-Fadl el-Abbâs. *Ḥaḳāʾiḳu'l-eşyâʾ*. nşr. A. İskender Sarıca – Serkan Çetin. A. İskender Sarıca – Serkan Çetin, "Zeydî-Muʿtezilî Düşüncede Terimler: İbn Şervîn'in *Ḥaḳāʾiḳu'l-eşyâʾ* Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi" içinde. *Kader* 19/2 (2021), 824-835. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1002191

İbn Şervîn, Ebü'l-Fadl el-Abbâs. *Ḥaḳāʾiḳu'l-eşyâʾ*. nşr. Hassan Ansari – Sabine Schmidtke. Hassan Ansari – Sabine Schmidtke, "Muʿtazilism in Rayy and Astarābād: Abū l-Faḍl al-ʿAbbās b. Šarwīn", *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions* içinde. 56-66. Atlanta, Georgia: Lockwood Press, 2017.

İbn Şervîn, Ebü'l-Fadl el-Abbâs. *Yâḳūtetü'l-îmân ve vâsıṭatü'l-burhân*. Riyad: Mektetebü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748, 7-16.

İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü Ṭabaḳāti'l-Muʿtezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1961.

İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü'l-Baḥri'z-zeḫḫâri'l-câmiʿ li-meẕâhibi ʿulemâʾi'l-emṣâr*. nşr. Yahyâ Abdülkerîm el-Fadîl. 5 cilt. San'â: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 2. Basım, 1988.

İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel fî şerḥi'l-Milel ve'n-niḥal.* thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

Kâ'bî, Ebü'l-Kāsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî. *Ẕikru'l-Muʿtezile min Kitâbi'l-Maḳālât.* thk. Fuâd Seyyid – Eymen Fuâd Seyyid. *Faḍlü'l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü'l-Muʿtezile* içinde. 1-81. Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Faḍlü'l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü'l-Muʿtezile ve mübâyenetühüm li-sâʾiri'l-muḫâlifîn.* thk. Fuâd Seyyid – Eymen Fuâd Seyyid. *Faḍlü'l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü'l-Muʿtezile* içinde. 83-368. Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Ḥudûdü'l-elfâẓ.* Riyad: Mektetebü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748, 34-39.

Kāsımî, Abdullah b. el-Hasen b. Yahyâ b. Ali ed-Dahyânî el-Yahyâvî. *Kitâbü'l-Cevâhiri'l-muḍîʾe fî maʿrifeti ricâli'l-ḥadîs̱ mine'z-Zeydiyye.* San'â: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, ZA 283-03, 1-114.

Koloğlu, Orhan Şener. "Rassâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Ankara: TDV Yayınları, 2019, EK-2/413-415.

Kummî, Ebû Ca'fer Şeyh Sadûk Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh. *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-niʿme.* nşr. Hüseyin el-A'lemî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1412/1991.

Kütübî, Ebû Abdillah Salâhuddin Muhammed b. Şâkir b. Ahmed. *Fevâtü'l-vefeyât ve'ẕ-ẕeyl ʿaleyhâ.* thk. İhsan Abbâs. 5 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1973.

el-Lecnetü'l-İlmiyye fî Müesseseti'l-İmâm es-Sâdık. *Muʿcemü ṭabaḳāti'l-mütekellimîn.* 5 cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1424[/2003-2004].

el-Lecnetü'l-İlmiyye fî Müesseseti'l-İmâm es-Sâdık. *Muʿcemü't-türâs̱i'l-kelâmî: Muʿcem yetenâvelü ẕikra esmâʾi'l-müʾellefâti'l-kelâmiyye (el-maḫṭûṭât ve'l-maṭbûʿât) ʿabra'l-ḳurûn ve'l-mektebâti'lletî tetevefferu fîhâ nüsaḫuhâ.* 5 cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1423[/2003].

Madelung, Wilferd. "al-Qāsim ibn Ibrāhīm and Christian Theology". *Studies in Medieval Shiʿism.* ed. Sabine Schmidtke. V/35-44. Farnham: Ashgate Variorum, 2012.

Madelung, Wilferd. "Ḥasanī, Abu'l-ʿAbbās Aḥmad b. Ebrāhīm". *Encyclopaedia Iranica.* Erişim 3 Nisan 2023. iranicaonline.org/articles/hasani-abul-abbas-ahmad-b-ebrahim

Madelung, Wilferd. “Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm and Muʿtazilism”. *Studies in Medieval Shiʿism*. ed. Sabine Schmidtke. IV/39-48. Farnham: Ashgate Variorum, 2012.

Madelung, Wilferd. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany, NY: SUNY Press, 1988.

Malatî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahman. *et-Tenbîh ve'r-red ʿalâ ehli'l-ehvâʾ ve'l-bidaʿ*. nşr. Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1428/2007.

Mânkdîm Şeşdîv, Ebü'l-Hüseyn Kıvâmüddin Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed el-Hüseynî. *Taʿlīḳ ʿalâ Şerḥi'l-Uṣûli'l-ḫamse*. thk. Abdülkerîm Osmân. Kādî Abdülcebbâr'a izafetle, *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse* adıyla. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1988.

Mansûr-billâh Ebû Muhammed Abdullah b. Hamza b. Süleymân. *eş-Şâfî*. thk. Mecdüddin b. Muhammed b. Mansûr el-Müeyyedî. 4 cilt. Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 1430/2008.

Muhallî, Hüsâmeddin Ebû Abdillah Humeyd eş-Şehîd b. Ahmed b. Muhammed. *el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye fî menâḳıbi eʾimmeti'z-Zeydiyye*. thk. el-Murtazâ b. Zeyd el-Mahatverî el-Hasenî. 2 cilt. San'â: Mektebetü Merkezi Bedr el-İlmî ve's-Sekāfî, 1423/2002.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî. *Ṣaḥīḥu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkī. 5 cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955-1956.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünenü'n-Nesâʾî*. thk. Muhammed Nâsıruddin el-Elbânî – Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlü Selmân. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1417/1997.

Neşşâr, Ali Sâmî. *Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*. 3 cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 8. Basım, 1981.

Rahmetî, Muhammed Kâzım. *ez-Zeydiyye fî Îrân*. çev. Mustafa Ahmed el-Bekkûr. Beyrut: el-Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâseti's-Siyâsât, 2020.

Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *el-ʿAşru'l-fevâʾidü'l-lâzime ʿan ṣîġati delīl^{in} vâḥid*. nşr. Hassan Ansari vd. Hassan Ansari – Ehsan Mousavi Khalkhali – Jan Thiele. “Why Humans Refrain from Lying: A Critical Edition of al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ's *al-ʿAshr al-fawāʾid al-lāzima ʿan ṣīghat dalīl wāḥid*” içinde. *Shii Studies Review* 6/1-2 (2022), 429-446. https://doi.org/10.1163/24682470-12340084

Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *el-Fâʾiḳ fî uṣûli'l fıḳh*. Viyana: Österreichische Nationalbibliothek, Gl. 157, 2-150.

Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *el-Kâşif li'l-beṣâʾir ʿan is̱bâti'l-cevâhir*. nşr. Serkan Çetin. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *el-Mûcez fî uṣûli'd-dîn*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Abdülazîz el-Âmme, 2691, 112[a]-120[b].

Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *eṭ-Ṭarâʾiḳu'l-müstaḥdes̱e*. nşr. Mostafa Ahmadi vd. Mostafa Ahmadi – Hassan Ansari – Jan Thiele. "'The New Methods' (*al-Ṭarāʾiq al-mustaḥdaṯa*) by al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ: *Editio Princeps* of a Treatise on Miscellaneous Theological Topics" içinde). *Nouvelles Chroniques du manuscrit au Yémen* 11 (Juillet 2020), 89-105.

Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *et-Tibyân li-Yâḳūteti'l-îmân ve vâsiṭati'l-burhân fî uṣûli'd-dîn*. San'â: Mektebetü'l-Evkāf, 2401, 1[a]-250[b].

Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât ʿan ḫaṣâʾiṣi'l-müʾes̱s̱irât ve'l-muḳteżiyât*. nşr. Serkan Çetin – Yusuf Arıkaner – A. İskender Sarıca. Bursa: Emin Yayınları, 2021.

Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *Tehẕîbü't-Taḥṣîl fi't-tevḥîd ve't-taʿdîl*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Abdülazîz, 2691, 1[a]-111[b].

Rassâs, Şemsüddin Ebü'l-Hasen Ahmed b. Hasen b. Muhammed. *Miṣbâḥu'l-ʿulûm fî maʿrifeti'l-Ḥayyi'l-Ḳayyûm*. thk. el-Murtazâ b. Zeyd el-Mahatverî el-Hasenî. San'â: Mektebetü Bedr li't-Tıbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 2. Basım, 1424/2003.

Râzî, Müntecebüddin Ebü'l-Hasen Ali b. Ubeydillah b. Bâbeveyh. *Fihristü esmâʾi ʿulemâʾi'ş-Şîʿa ve muṣannifîhim*. thk. Abdülazîz et-Tabâtabâî. Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 2. Basım, 1406/1986.

Ressî, Ebû Muhammed el-Kāsım b. İbrâhîm el-Hasenî el-Alevî. *Fuṣûl fi't-tevḥîd*. thk. Abdülkerîm Ahmed Cedbân. *Mecmûʿu kütüb ve resâʾili'l-İmâm el-Ḳāsım b. İbrâhîm er-Ressî* içinde. 1/645-654. San'â: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1422/2001.

Ressî, Muhammed b. Kāsım b. İbrâhim. *el-Uṣûlü's̱-s̱emâniye*. thk. Abdullah b. Hammûd el-İzzî. Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1421/2001.

San'ânî, Ali b. Abdillah b. Kāsım b. Muhammed eş-Şihârî. *Bülûġu'l-ereb ve künûzü'ẕ- ẕeheb fî maʿrifeti'l-meẕheb*. thk. Abdullah b. Abdillah b. Ahmed el-Hûsî. Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1423/2002.

San‘ânî, Yahyâ b. el-Hüseyn b. el-Kāsım el-Hasenî. *Kitâbü’ṭ-Ṭabaḳāt fî ẕikri faḍli’l-ʿulemâʾ ve ʿilmihim ve muṣannefâtihim ve’s̱-s̱enâʾ ʿaleyhim mimmen ʿâṣarahü’l-muṣannif el-maʿrûf bi-smi’l-Müsteṭâb*. thk. Abdürrakīb Mutahhar Muhammed Hacer. San‘â: Merkezü’t-Türâs ve’l-Buhûsi’l-Yemenî, 1442/2021.

Sarıca, A. İskender – Serkan Çetin. “Zeydî-Muʿtezilî Düşüncede Terimler: İbn Şervîn’in *Ḥaḳāʾiḳu’l-eşyâʾ* Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi”. *Kader* 19/2 (2021), 813-854. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1002191

Selâî, Yûsuf b. Ahmed b. Osmân. *Tefsîru’s̱-s̱emerâti’l-yâniʿa ve’l-aḥkâmi’l-vâḍıḥati’l-ḳâṭıʿa*. thk. Muhammed Kāsım el-Hâşimî. 5 cilt. Sa‘de: Mektebetü’t-Türâsi’l-İslâmî, 1423/2002.

Subhî, Ahmed Mahmûd. *Fî ʿilmi’l-kelâm Dirâse felsefiyye li-ârâʾi’l-fıraḳi’l-İslâmiyye fî uṣûli’d-dîn: 3 (ez-Zeydiyye)*. Beyrut: Dâru’n-Nehdati’l-Arabiyye, 3. Basım, 1411/1991.

Şecerî, Mürşed-billâh Yahyâ b. el-Hüseyn b. İsmâil el-Cürcânî. *Sîretü’l-İmâm el-Müʾeyyed-billâh Aḥmed b. el-Ḥüseyn el-Hârûnî*. thk. Sâlih Abdullah Kurbân. San‘â: Müessesetü’l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 2003.

Şehristânî, Ebü’l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve’n-niḥal*. thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. 2 cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1395/1975.

Şerefî, Ahmed b. Muhammed b. Salâh el-Kāsımî. *Kitâbü ʿUddeti’l-ekyâs fî şerḥi Meʿâni’l-esâs*. 2 cilt. San‘â: Dâru’l-Hikmeti’l-Yemâniyye, 1995.

Şerḥu Kitâbi’t-Teẕkire fî aḥkâmi’l-cevâhir ve’l-aʿrâż = An Anonymous Commentary on Kitāb al-Tadhkira *by Ibn Mattawayh: Facsimile Edition of Mahdawi Codex 514 (6th/12th Century)*. faksimile neşre haz. Sabine Schmidtke – Nasrullah Pürcevâdî. Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2006.

Tahrânî, Muhammed Muhsin b. Ali b. Muhammed Rızâ Âgā Büzürg. *eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿa*. 25 cilt. Beyrut: Dâru’l-Edvâ’, 3. Basım, 1403/1983.

Tevhîdî, Ebû Hayyân Ali b. Muhammed b. Abbâs. *Aḫlâḳu’l-vezîreyn: Mes̱âlibü’l-vezîreyn eṣ-Ṣâḥib b. ʿAbbâd ve İbni’l-ʿAmîd*. thk. Muhammed b. Tâvît et-Tancî. Beyrut: Dâru Sâdır, 1412/1992.

Tevhîdî, Ebû Hayyân Ali b. Muhammed b. Abbâs. *Kitâbü’l-İmtâʿ ve’l-muʾânese*. nşr. Heysem Halîfe et-Tuaymî. 3 cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1432/2011.

Thiele, Jan. “Propagating Muʿtazilism in the VIth/XIIth Century Zaydiyya: The Role of al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ”. *Arabica* 57/5 (January 2010), 536-558. https://doi.org/10.1163/157005810X519125

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü’t-Tirmiẕî.* thk. Muhammed Nâsıruddin el-Elbânî – Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlü Selmân. Riyad: Mektebetü’l-Maârif, 1417/1996.

Ümit, Mehmet. “Hazar Zeydîleri ve Mu‘tezilîler”. *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (2011), 231-254.

Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu‘tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali’den Kāsım er-Ressî’nin Ölümüne Kadar.* İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Vecîh, Abdüsselâm b. Abbâs. *Aʿlâmü’l-müʾellifîne’z-Zeydiyye.* 2 cilt. San‘â: Müessesetü’l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 2. Basım, 1439/2018.

Vecîh, Abdüsselâm b. Abbâs. *Meṣâdıru’t-türâs̱ fi’l-mektebâti’l-ḫaṣṣâ fi’l-Yemen.* San‘â: Mektebetü’l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1422/2002.

Extended Summary

The relationship and interaction between Zaydism and Muʿtazilism, which is claimed to date back to the formative periods, became stronger during the Buwayhid era and particularly in Baghdad, when Zaydī scholars began to read Muʿtazilī teachings intensively and directly from Muʿtazilī scholars as part of the curriculum. In this period, important Zaydī names such as al-Mahdī li-dīn Allāh Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Ibn al-Dāʿī al-Ḥasan (d. 360/971), the last leader of Ṭabaristān/Caspian Zaydīs who ruled Ṭabaristān, and the two Buṭḥānī brothers, al-Imām al-Muʾayyad-billāh Abū l-Ḥusayn Aḥmad ibn al-Ḥusayn (d. 411/1020) and al-Imām al-Naṭiq bi-l-ḥaqq Abū Ṭālib Yaḥyá (d. 424/1033) studied in Baghdad from the Bahshamī theologian Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī (d. 369/979-80). Al-Muʾayyad-billāh, who received his initial education from his father and was raised according to the Ithnāʿasharī faith. He then studied the Muʿtazilī views in line with the Baghdad school from Abū l-ʿAbbās al-Ḥasanī (d. ca. 352/963) who were influential in the former’s later return to Zaydī creed. Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī then introduced him to the perspectives of the Basra school. Al-Naṭiq bi-l-ḥaqq, like his elder brother, was an Ithnāʿasharī at the beginning and later converted to Zaydism. He learned Islamic law (*fiqh*) from Abū l-ʿAbbās al-Ḥasanī, and theology and methodology of law (*uṣūl al-fiqh*) from Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī. The writings of the two brothers in the line of

Zaydī-Muʿtazilī theology have entered the authorized corpus of Iran and Yemen Zaydism and reference sources.

The interaction between Zaydism and Muʿtazilism has passed into a stronger phase in Rayy which became the center of Muʿtazilism upon the invitation of al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār (d. 415/1025) to there and his appointment as the chief judge (*qāḍī l-quḍāt*) by the Buwayhid vizier Abū l-Qāsim Ismāʿīl ibn ʿAbbād (=al-Ṣāḥib ibn ʿAbbād; d. 385/925) who was one of Abū ʿAbd Allāh al-Basrī's disciples and was definitely a Muʿtazilī and probably a Zaydī, despite the conflicting reports about his sectarian identity. In the meantime, the two students of Abū ʿAbd Allāh al-Basrī, al-Muʾayyad-billāh and –although it is not certain– al-Naṭiq bi-l-ḥaqq continued their education with al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār. Likewise, through the other Zaydī scholars such as the theologian and jurist Abū l-Qāsim Ismāʿīl ibn Aḥmad ibn Maḥfūẓ al-Bustī al-Jīlī (d. ca. 420/1029), Abū Saʿd Ismāʿīl ibn ʿAlī ibn al-Ḥusayn al-Sammān al-Rāzī (d. 445/1053) who was a ḥadīth memorizer and played an important role in the transmission of the Sunnī ḥadīths to the Zaydīs, Abū l-Ḥusayn Qiwām al-Dīn Aḥmad ibn Abī Hāshim Muḥammad al-Ḥusaynī (= Mānkdīm Shashdīw; d. 425/1034) who was educated first from al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār and then from the two Buṭḥānī brothers, and Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn ibn Ismāʿīl al-Shajarī al-Ḥasanī al-Jurjānī (d. the first half of the 5th/11th century) who took lessons again from al-Qādī, the Zaydism of Ṭabaristān was fully integrated with Muʿtazilism and the works of these scholars has become a part of the Muʿtazilī-Zaydī kalām literature. Al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār's another student who was an actor and representative of this integration period was Ibn Sharwīn, a scholar with a clear Zaydī-Muʿtazilī identity.

It is recorded that Ibn Sharwīn was from Astarābād, that is, from Jurjān in the northeast of Iran. It is understood that Ibn Sharwīn who was among the students of both al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār and al-Muʾayyad-billāh, returned to his hometown after his education from al-Qāḍī and practiced teaching, and acted –both orally and with his lifestyle– as a representative and propagandist of the unity of God (*al-tawḥīd*) and justice (*al-ʿadl*), in other words, the Muʿtazilī teachings. It is recorded that he was from the twelfth generation (*ṭabaqah*) of the Muʿtazilah, mostly consisting of the students of al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār, and that no date was given for his death in the sources. Nevertheless, considering the death dates of al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār and his students, it seems possible to say that he lived between the last half of the 4th/10th and the first quarter of the 5th/11th centuries.

Ibn Sharwīn wrote important works, including *al-Wujūh allatī taʿẓum ʿalayhā l-ṭāʿāt*, which addresses the subject of religious-moral

obligation (*al-taklīf*), *Ḥaqāʾiq al-ashyâʾ*, which includes the definition of the concepts used in the disciplines of theology, *fiqh*, debate (*al-jadal*), disputation (*al-munāẓarah*), and the history of sects of Zaydī-Muʿtazilī thought, and *al-Madkhal ilá uṣūl al-dīn* which is in the field of kalam. These works did not remain within the borders of Ṭabaristān and reached the Zaydīs of Yemen. One of his important theological works that reached the Zaydīs of Yemen is *Yāqūtat al-īmān wa-wāsiṭat al-burhān*, which was thought to be lost and was rediscovered by us as part of a collection alongside several other important Zaydī-Muʿtazilī works. Ibn Sharwīn bases the systematics of *Yāqūtat al-īmān* on eight basic principles, which are sometimes seen with their partially different forms in the Zaydī-Muʿtazilī kalām texts. In the introduction of the work, which was probably designed to be suitable for memorization, he first included the basic principles of religion (*uṣūl al-dīn*). Distinguishing the "promise and threat (*al-waʿd wa-l-waʿīd*)" and "commanding right and forbidding wrong (*al-amr bi-l-maʿrūf wa-l-nahy ʿan al-munkar*)," which are generally accepted as the only two-sided principles in Zaydī-Muʿtazilī texts, Ibn Sharwīn, defines "the basic principles of religion", in other words the fundamental principles of belief, in his own way by stating that these are eight and lists them as follows: i. *al-Tawḥīd*, ii. *al-ʿAdl*, iii. *al-Waʿd*, iv. al-*Waʿīd*, v. *al-Amr bi-l-maʿrūf*, vi. *al-Nahy ʿan al-munkar*, vii. *al-Nubuwwah* (Prophethood), and viii. Imamate. Determining *uṣūl al-dīn* as mentioned above, he first makes brief explanations about what each principle means in a question-answer format (*in qāla qāʾil fa-qul*), and then presents two arguments for each issue he deals with under the principles. Apart from these "two arguments," he does not include the views and objections of his opponents in the text, nor does he mention any subject other than theological issues.

On this text of Ibn Sharwīn, an important representative of the Bahshamī kalām tradition among the 6th/12th century Yemeni Zaydīs, al-Ḥasan ibn Muḥammed al-Raṣṣāṣ (d. 584/1188) wrote a comprehensive commentary, limited to "al-Tawḥīd" and "al-ʿAdl" sections, under the title of *al-Tibyān li-Yāqūtat al-īmān wa-wāsiṭat al-burhān*. In *al-Tibyân*, which has two copies known to have survived to the present day and does not cover the entire main text, al-Raṣṣāṣ aimed to go beyond the text and present a very comprehensive and explanatory commentary, but he could not achieve this, probably due to his death at an early age. Al-Raṣṣāṣ, who usually quoted Ibn Sharwīn's text first and sometimes incorporated these quotations into the commentary. In the opening of each chapter, he provides extremely thorough definitions and explanations of the ideas in a way converts the work into an original theological production and frees it from its status as a mere commentary or, as is frequently argued, a

recension (*tahdhīb*). Reducing the arguments of Ibn Sharwīn to the position of assertion in a sense he demonstrates their entailments through the premises he put forward; he corrects the arguments he finds weak and presents it again; he partially reorganizes the text by presenting and deferring some of the titles in the text, and finally, he discusses them by including the opinions and arguments of the opponents in a different way from Ibn Sharwīn.